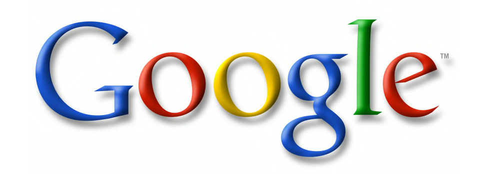








HISTOIRE

DU

CANON DES SAINTES-ÉCRITURES

DANS L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

STRASBOURG, TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN.

HISTOIRE

DU

CANON DES SAINTES-ÉCRITURES

DANS L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

PAR

ÉDOUARD REUSS

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET AU SÉMINAIRE PROTESTANT DE STRASBOURG.

Seconde édition.

STRASBOURG

TREUTTEL ET WURTZ, LIBRAIRES-ÉDITEURS.

1863

Rec^d. Octob^r 25th, 1884.

PRÉFACE.

L'*Histoire du canon des Écritures saintes dans l'Église chrétienne* retrace tous les faits relatifs au recueil des écrits apostoliques, considérés comme un ensemble, comme un corps d'ouvrages à distinguer de tous les autres, ayant une dignité et une valeur particulières et exceptionnelles pour l'Église, pour sa croyance et sa théologie. Elle raconte l'origine de cette collection, sa formation successive, ses destinées jusqu'à nos jours, et les théories dogmatiques qui s'y sont rattachées. Et comme l'Église chrétienne a de tout temps reconnu une valeur analogue ou égale au code sacré des juifs, le récit qu'on va lire comprendra aussi les faits relatifs à l'Ancien Testament, en tant qu'ils appartiennent à l'histoire du christianisme ou des écoles chrétiennes.

Ce n'est pas la première fois que je traite ces matières devant le public. Elles sont entrées dans le cadre d'un ouvrage allemand sur l'histoire générale du Nou-

veau Testament, dont la quatrième édition vient de paraître. Plusieurs personnes m'ont fait l'honneur d'exprimer le désir que cet ouvrage fût traduit, et se sont même généreusement offertes pour ce travail. J'ai résisté à leurs instances, parce que la forme et la méthode de ce livre n'auraient pas pu satisfaire les lecteurs français. La présente rédaction est donc, à vrai dire, un travail tout nouveau. Ce sont les mêmes matières, mais racontées à d'autres auditeurs et d'après un autre plan. J'aurai ainsi répondu à un appel très-flatteur sans encourir le reproche de me copier moi-même.

La rédaction française a paru d'abord, sous forme d'articles détachés, dans la *Revue de théologie* publiée à Strasbourg. Il en a été fait ensuite un tirage à part en un volume, avec quelques changements et additions d'une moindre importance. La présente réimpression, devenue nécessaire après un intervalle de peu de mois, pourrait donc, à la rigueur, être appelée une troisième édition. Elle a été du reste soigneusement revue et enrichie de quelques détails accessoires.

Quant au fond et à l'esprit de cet ouvrage, je ne crois pas avoir besoin de faire une profession de principes. Je veux être historien et rien de plus. Je laisserai parler les faits seuls, ou du moins, les commentaires que j'aurai à ajouter lorsque les contradictions réelles ou apparentes des témoins pourraient arrêter

le lecteur, ces commentaires ne seront jamais confondus avec les matériaux fournis par l'histoire, de manière que chacun pourra se former sur ceux-ci un jugement indépendant. Plus les questions auxquelles l'historien doit toucher passionnent de nos jours les esprits, plus il est de son devoir de s'effacer devant les faits qu'il veut faire connaître. Et il manque à ce devoir, non-seulement quand il les interprète faussement, mais encore quand il ne les présente pas dans leur ordre naturel, ou qu'il les obscurcit par des réticences.

Les lecteurs qui sont au courant des débats théologiques s'étonneront peut-être de ne point trouver dans la suite de ce récit un chapitre spécialement consacré à l'appréciation de plusieurs ouvrages récemment publiés dans notre langue, sur le sujet qui y est traité ou du moins sur des questions qui y tiennent de bien près. Voici ce que j'ai à répondre à cet égard. Il est vrai que mon travail a été en partie provoqué par ceux auxquels je fais allusion. Mais la polémique a dû rester complétement étrangère à mes préoccupations. La vraie science dédaigne des formes qui ne lui sont pas homogènes. En tant que les livres en question traitent également des faits historiques, mon jugement est formulé implicitement par la manière dont j'expose les mêmes faits; le lecteur, en comparant, se formera son opinion d'après les documents mis sous ses yeux. Mais il se convaincra facilement que ces livres sont

plutôt des ouvrages de théorie, et comme tels ils ne font que reproduire une conception déjà ancienne, et qui a été suffisamment caractérisée dans ses principes et ses moyens à la place même qui lui revenait dans le cadre général de l'évolution des idées et des institutions.

HISTOIRE

DU

CANON DES SAINTES-ÉCRITURES

DANS L'ÉGLISE CHRÉTIENNE.

CHAPITRE PREMIER.

USAGE DE L'ANCIEN TESTAMENT DANS L'ÉGLISE APOSTOLIQUE.

A l'époque de Jésus-Christ et des apôtres, les livres sacrés de l'Ancien Testament servaient à l'édification des communautés juives, au moyen de lectures régulières faites au peuple dans les synagogues, aux jours de fête et en général dans les réunions de prière. On ne connaît pas l'origine de cette institution. La tradition talmudique la fait remonter à Moïse, en se fondant sur ce qui est raconté dans le XXXIe chapitre du Deutéronome[1]; mais dans toute l'histoire des Israélites antérieurement à l'exil il n'y a pas de trace, soit de l'existence des synagogues, soit de lectures du genre indiqué. Les premières allusions à des faits pareils ne se rencontrent que dans la littérature postérieure à l'exil[2], et toute cette organisation paraît avoir été le fruit et en même temps l'un des moyens les plus puissants de la restauration ecclésiastique et nationale par laquelle le judaïsme entra enfin dans la voie de sa consolidation dé-

[1] Comp. aussi Joseph, *C. Apion.* II, 17 : ἑκάστης ἑβδομάδος ἐπὶ τὴν ἀκρόασιν τοῦ νόμου ἐκέλευσεν (ὁ νομοθέτης) συλλέγεσθαι.

[2] Néh. VIII. — Le fait raconté 2 Rois XXII a une tout autre portée.

finitive[1]. Au temps des apôtres, c'était déjà une ancienne coutume[2], établie partout où il y avait une synagogue et rattachée essentiellement au culte local ou sabbatique.

Il est naturel de supposer que ces lectures aient eu, dans le principe, pour unique objet la Loi mosaïque; c'est aussi l'opinion de quelques docteurs juifs, qui rapportent l'usage de lire également des passages tirés des prophètes à l'époque des persécutions du roi Antiochus, pendant lesquelles les Juifs auraient été privés violemment de tous les exemplaires du Pentateuque. Cette explication, il est vrai, nous paraît peu vraisemblable. La haute considération dont jouissait le second volume de l'Écriture sainte ne pouvait manquer de lui assigner bientôt une place analogue à celle qu'on avait d'abord réservée au premier seul; mais que l'usage des prophètes soit plus récent, cela nous paraît résulter de ce fait qu'on n'en lisait que des morceaux choisis dans les divers livres du recueil, tandis que la Loi était lue dans son entier et d'une manière suivie. En Palestine on divisait autrefois le texte du Pentateuque en 153 *Sedarîm* (séries) correspondant aux sabbats de trois années consécutives; plus tard, dans les synagogues de Babylone, on s'arrêta à la division en 54 *Parasches* (sections), calculées pour une seule année. Cette dernière division finit par prévaloir, et se trouve indiquée aujourd'hui dans toutes les éditions de la Bible hébraïque. Quant aux Prophètes, il faut d'abord se rappeler que les Juifs comprenaient sous ce nom collectif non-seulement les quinze livres prophétiques proprement dits (Ésaïe, Jérémie, Ézéchiel et les Douze), mais encore les livres dits de

[1] Voy. l'*Hist. de la théol. chrét. au siècle apostolique*, liv. I, ch. 2 et 3.

[2] Act. XV, 21 : ἐκ γενεῶν ἀρχαίων — κατὰ πόλιν — ἐν ταῖς συναγωγα κατὰ πᾶν σάββατον —

Josué, des Juges, de Samuel et des Rois. Dès avant l'époque apostolique on terminait habituellement les exercices religieux par la lecture d'un morceau tiré de l'un de ces livres; c'étaient donc là des fragments incohérents, isolés les uns des autres, de véritables péricopes ou leçons, comme on dira plus tard dans l'Église chrétienne. Une pareille combinaison était sujette à beaucoup de variations, et en effet les renseignements, d'ailleurs peu nombreux, que nous avons sur ces matières, semblent constater des changements successifs dans les usages. En tout cas, les *Haftares* (leçons finales) consignées aujourd'hui dans les textes hébreux imprimés, ne paraissent pas remonter au delà du moyen âge.

Quoi qu'il en soit, le Nouveau Testament atteste déjà l'usage de cette double lecture. A la vérité, tous les passages qu'on peut alléguer à ce propos ne sont pas également explicites. De ce que Luc raconte touchant la prédication de Jésus à Nazareth[1], on pourrait peut-être conclure à un choix parfaitement libre du texte. Le même auteur, dans un passage déjà cité[2], et Paul aussi[3], ne mentionnent expressément que Moïse comme servant à la lecture dans les synagogues. Mais dans un autre endroit[4] il est formellement parlé de Prophètes au pluriel, et rien ne nous empêche de comprendre Moïse dans le nombre; dans le même chapitre, quelques lignes plus haut[5], il est fait mention de la lecture de la Loi et des Prophètes dans des termes qui ne permettent pas de douter qu'il s'agit d'un usage régulier et officiel. Mais il y a plus. Ce même usage est attesté d'une manière plus irrécusable par l'em-

[1] Luc IV, 16.
[2] Act. XV, 21.
[3] 2 Cor. III, 15.
[4] Act. XIII, 27.
[5] v. 15: ἀνάγνωσις τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν.

ploi fréquent du terme de *la loi et les prophètes*[1], toutes les fois qu'on veut parler des Écritures de l'Ancien Testament en général. C'est que ces deux parties seules servaient alors à la lecture ordinaire et représentaient ainsi dans l'esprit des auditeurs la notion du code sacré.

Tel était l'état des choses à la mort de Jésus, quand ses disciples commencèrent à s'attacher plus intimement les uns aux autres et à former des communautés de plus en plus nombreuses et distinctes. Nous n'avons pas besoin de rappeler ici que ceux d'entre les croyants qui appartenaient à la nation juive ne cessèrent pas pour cela de fréquenter la synagogue, et que par conséquent la lecture publique des livres saints leur restait familière. Bientôt ils introduisirent dans leurs réunions particulières, même avant leur séparation définitive d'avec les Juifs, les mêmes moyens d'édification qui étaient usités dans les assemblées religieuses de ceux-ci, et plus tard, quand le schisme fut consommé, ils les conservèrent et léguèrent aux générations suivantes. Nous ne nous arrêterons pas ici à recueillir les passages qui parlent des prières, du chant et de la prédication. Nous nous bornerons à ce qui concerne la lecture publique des textes. A la vérité il n'y a dans tout le Nouveau Testament qu'un seul passage où il soit fait mention de cette lecture[2]. Vainement on en a cherché ailleurs[3] des traces positives. Mais nous pouvons arriver à établir le fait par des inductions très-plausibles. D'abord il est constant que l'Église lisait l'Ancien Testament au second siècle et plus tard, et il n'est guère probable qu'elle fût revenue à cet usage si les apôtres l'avaient

[1] Ou bien aussi *Moïse et les prophètes* (Matth. V, 17; VII, 12; XI, 13; XXII, 40. Luc XVI, 16, 29, 31; XXIV, 27, 44. Jean I, 46. Act. XXIV, 14; XXVIII, 23. Rom. III, 21).

[2] 1 Tim. IV, 13.

[3] Act. II, 47. Éph. V, 19. Col. III, 16.

laissé tomber. Ensuite on peut voir, non-seulement par les livres didactiques du Nouveau Testament, mais encore par tout ce qui nous est dit de la prédication des premiers missionnaires, que l'enseignement évangélique s'appuyait dès l'abord et essentiellement sur les prophéties scripturaires, et que les textes de l'Écriture étaient incessamment invoqués, soit pour donner aux faits de l'histoire évangélique leur signification religieuse et providentielle, soit pour légitimer les doctrines qui s'y rattachaient, surtout quand en apparence elles étaient en contradiction avec la révélation antérieure ou quand elles heurtaient les croyances traditionnelles. Aussi n'y a-t-il guère de page dans le Nouveau Testament où l'Ancien ne soit invoqué dans un but dogmatique, ou qui ne trahisse chez les auteurs une grande familiarité avec ses textes. Mais si cela est incontestable pour les auteurs et les prédicateurs, il faut aussi le supposer chez les lecteurs et les auditeurs, à moins qu'on ne se représente ceux-ci comme entièrement passifs en face des grandes questions qui se posaient devant eux[1]. Or, quand on songe à l'extrême rareté des exemplaires chez les particuliers; à l'impossibilité, pour la plupart des membres de l'Église, de se procurer et de posséder toute cette vaste et précieuse bibliothèque, on en conclut naturellement que leur connaissance de l'Ancien Testament devait provenir de lectures publiques; dans la plupart des cas elles étaient le seul moyen possible, et dans tous les cas elles étaient le plus direct et le plus simple. L'origine païenne ou juive des divers membres des Églises ne constituait pas de différence à cet égard. Ils recevaient tous la même instruction apostolique; beaucoup de prosélytes grecs d'ailleurs avaient fréquenté les synagogues avant de se faire baptiser; et les apôtres, qui ne songeaient à rien

[1] Voy. au contraire Act. XVII, 11; VIII, 28. Gal. IV, 21 etc.

moins qu'à rabaisser la dignité de l'Ancien Testament ou à douter de son origine divine, ne pensaient point à asseoir la foi de leurs disciples païens sur une base autre que celle qui soutenait leurs propres convictions.

Mais ici se présentent quelques questions spéciales et d'autant plus intéressantes qu'elles se reproduiront, pour ainsi dire, tout le long de l'histoire du canon chrétien et qu'elles sont pendantes aujourd'hui encore.

On a demandé, par exemple, quelle a pu être la forme ou la richesse du recueil des livres saints au siècle des apôtres. Le cânon de l'Ancien Testament était-il clos et tel que nous l'avons aujourd'hui dans nos Bibles hébraïques? Ou bien même n'aurait-il peut-être pas compris d'autres livres encore? Toutes les réponses possibles ont été données à ces questions sans qu'on soit arrivé à quelque chose de parfaitement assuré. Voici cependant quelques faits qui ne doivent pas être négligés dans cette discussion.

Tout d'abord il ne faut pas perdre de vue que tous les chrétiens ne pouvaient pas se servir de l'original hébreu. L'ancienne langue des prophètes ne se parlait plus; elle différait du langage usuel des juifs palestiniens autant que le français du sire de Joinville diffère de celui du dix-neuvième siècle, et, à moins d'avoir reçu une éducation lettrée, on ne le comprenait plus. Aussi la lecture des textes était-elle accompagnée d'une interprétation en idiome vulgaire. Cette interprétation était plus indispensable encore pour les populations juives qui, soit dans les villes maritimes de leur patrie, soit surtout à l'étranger, avaient absolument oublié la langue de leurs pères, même dans ses formes plus récentes, pour adopter le grec ou ce qu'ils croyaient être le grec. On ne peut pas démontrer que dès le premier siècle de notre ère il ait été fait dans les synagogues des lectures de textes sacrés en idiome

araméenne, comme cela a été incontestablement le cas plus tard ; l'interprétation se faisait encore de vive voix. A plus forte raison devons-nous admettre qu'il en était de même du grec, quoiqu'il existât déjà des traductions écrites ; nous savons que longtemps après, du temps de l'empereur Justinien, on s'opposait encore, parmi les juifs, à l'emploi officiel de ces derniers[1]. Mais quelle peut avoir été la coutume des chrétiens? Se sont-ils assujettis aux exigences de cette orthodoxie linguistique? Ou bien chez eux le vif besoin de s'édifier l'a-t-il emporté sur la ténacité des formes? Nous l'ignorons. Nous ne savons absolument rien des destinées de la célèbre version grecque d'Alexandrie (dite des Septante) antérieurement à l'époque où l'Église et la théologie chrétienne s'en servirent à peu près exclusivement.

Ce point de l'histoire serait moins obscur si les nombreuses citations de passages de l'Ancien Testament, insérées dans les livres des apôtres, étaient de nature à déterminer notre jugement. Mais à côté d'une série de textes positivement empruntés aux Septante, et reproduisant fidèlement les particularités, les expressions singulières, les variantes ou les méprises exégétiques de cette version, il y en a tout autant où les écrivains chrétiens paraissent avoir traduit eux-mêmes l'original d'une manière tout à fait indépendante, soit qu'ils s'accordent avec l'hébreu contre les traducteurs alexandrins, soit qu'ils adoptent une version également éloignée des deux textes. Nous ne nous arrêterons pas à prouver ces faits par l'analyse de quelques passages particulièrement significatifs ; cela nous éloignerait trop de notre sujet principal. Nous nous contentons de poser en fait que la version des Septante était connue des chrétiens et consultée par eux dès le premier

[1] *Cod.*, tit. 28. *Nov.* 146.

siècle ; mais qu'elle ne jouissait pas d'une autorité absolue ou exclusive, comme ce fut le cas plus tard ; qu'elle paraît au contraire n'avoir pas même été mise à profit partout où l'on aurait pu s'en servir avec avantage. En résumé, nous n'arrivons donc pas à nous faire une idée bien claire de la manière dont les lectures ont pu être organisées au sein de l'Église primitive, surtout dans les pays de langue grecque. D'une part, nous ne saurions affirmer que dans toutes les Églises on ait déjà possédé et employé des exemplaires des Septante. Cependant, comme d'autre part les personnes qui auraient assez bien compris l'original pour pouvoir l'interpréter de vive voix à des auditeurs grecs après une lecture faite en hébreu, comme ces personnes doivent avoir été extrêmement rares hors de la Palestine, l'usage d'une traduction grecque écrite, chez les chrétiens du moins, devient chose très-probable.

Maintenant il importe de se rappeler que la Bible hébraïque et la Bible grecque ne se ressemblaient pas de tous points, même abstraction faite de la valeur de la traduction. Tout le monde sait que la seconde comprend plusieurs livres qui sont étrangers à la première, savoir ceux de Judith, de Tobie, de la Sapience, de Jésus fils de Sirach, et des Machabées. Ces livres-là, désignés plus tard dans l'Église par le nom des Apocryphes de l'Ancien Testament, étaient-ils aussi entre les mains des chrétiens grecs du premier siècle et placés par eux sur la même ligne que les autres, en tant du moins qu'ils se servaient des Septante? La réponse à cette question a été tantôt affirmative, tantôt négative. Les uns ont prétendu que chez les Juifs grecs eux-mêmes ces livres n'avaient aucune autorité ; les autres ont voulu trouver dans le Nouveau Testament des allusions nombreuses à l'un ou à l'autre d'entre eux. Et sans doute on peut faire des rapproche-

ments quelquefois très-frappants entre l'épître de Jacques et l'Ecclésiastique, entre l'épître aux Hébreux et la Sapience, voire entre certains passages de saint Paul et les mêmes ouvrages; mais que des idées déjà répandues dans la société ou communes aux penseurs d'un même siècle se reproduisent dans leurs écrits, cela ne prouve pas que les derniers venus les aient empruntés directement à leurs prédécesseurs, ni surtout que par ces emprunts ils aient reconnu à ceux-ci une autorité dogmatique. Et c'est ce côté de la question qui est le plus essentiel. On n'a pu montrer, dans tout le Nouveau Testament, un seul passage dogmatique tiré des apocryphes et cité comme provenant d'une autorité sacrée. Ainsi, quel qu'ait été l'usage suivi dans les diverses communautés chrétiennes, il faut dire que l'enseignement apostolique, autant que nous le connaissons, s'en est tenu au canon hébreu.

Cependant on aurait tort de s'exagérer la portée de ce fait. Voici quelques considérations qui nous semblent prouver que ce que nous appelons aujourd'hui la question du canon n'était pas pour les apôtres et leurs disciples immédiats, comme elle l'a été pour les théologiens protestants, une affaire capitale ni une affaire subordonnée à une critique préalable et à une théorie précise de l'inspiration.

D'abord, si le silence des auteurs du Nouveau Testament à l'égard des livres grecs dits apocryphes devait démontrer à lui seul que ces livres n'étaient point entre les mains des premiers chrétiens, n'étaient ni lus ni consultés par eux, ce même argument pourrait être rétorqué contre certains écrits de la collection hébraïque dont le Nouveau Testament ne parle pas non plus et dont il n'invoque jamais l'autorité. Parmi ces écrits il n'y a pas seulement des

livres historiques dont le contenu ne répond pas aux besoins de l'enseignement des apôtres (Esdras, Néhémie, Esther), mais encore des écrits dans lesquels l'orthodoxie traditionnelle prétend trouver des révélations évangéliques très-positives et très-détaillées (Cantique), ou du moins des textes à utiliser dans un but analogue (Ecclésiaste). Évidemment, pour les apôtres, ces livres-là n'avaient pas de valeur canonique dans le sens chrétien du mot, c'est-à-dire ne pouvaient pas servir à la construction du dogme de la nouvelle Alliance. Cette remarque n'est pas nouvelle, elle a été faite au seizième siècle déjà par des théologiens luthériens très-orthodoxes, comme nous le verrons plus loin. Elle acquiert une importance particulière parce qu'elle se rattache à une question d'une portée plus grande encore. Est-il bien vrai que le code hébreu, tel que nous le possédons, ait déjà été clos du temps des apôtres? Personne ne saurait le prouver. Au contraire, nous avons établi ailleurs, qu'à l'époque de l'historien Joseph les livres dits hagiographes[1] n'étaient pas encore réunis en un corps nettement déterminé, et que certaines pièces hébraïques, qui en font aujourd'hui partie, paraissent même avoir été inconnues à cet auteur. Ordinairement on veut prouver l'intégrité du canon hébreu pour l'époque apostolique par les termes dont se sert Luc (XXIV, 44); mais il est facile de voir qu'il s'agit là simplement de l'énumération des livres dans lesquels on trouvait des prédictions messianiques. Il est impossible que sous le nom des *Psaumes* soient aussi compris par exemple Esdras et les Chroniques.

En second lieu, si les apôtres, dans leurs écrits, gardent le silence sur certains livres canoniques de l'Ancien Tes-

[1] Psaumes, Proverbes, Job, Cantique, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther, Daniel, Esdras, Néhémie et Paralipomènes.

tament, en revanche il y a chez eux des citations qui prouvent que la notion du canon, telle que la théologie l'a définie plus tard, et surtout la théologie protestante, leur était inconnue. Nous ne voulons pas ici insister sur certains passages qu'il a été impossible de retrouver dans les textes hébreux, par exemple Jean VII, 38; Luc XI, 49; 1 Cor. II, 9; Jacq. IV, 5; Matth. II, 23 etc., et que non-seulement beaucoup d'interprètes modernes, mais déjà Origène et d'autres Pères ont cru empruntés à des livres apocryphes aujourd'hui perdus; car, après tout, on peut les considérer comme des citations faites de mémoire et par cela même plus ou moins inexactes. Nous insisterons davantage sur des faits allégués par eux dans un but didactique et qui sont positivement tirés de sources extra-canoniques. Ce que Paul dit des magiciens de l'Égypte[1] n'est pas nécessairement extrait d'un livre, mais est en tout cas emprunté à une tradition qui peut paraître sujette à caution. Les exemples de courage et de constance religieuse préconisés par l'auteur de l'épître aux Hébreux[2] sont incontestablement copiés en partie de l'histoire des Machabées, et de même qu'il présente ces derniers à l'admiration des fidèles comme ayant des titres égaux à ceux des héros de l'antiquité sacrée, de même les documents qui rapportent la vie des uns et des autres doivent avoir eu une égale valeur aux yeux de l'écrivain qui les cite. L'épître de Jude[3], non-seulement reproduit des récits traditionnels passablement singuliers, qui pourraient très-bien avoir été empruntés à des ouvrages d'une nature apocryphe, mais elle invoque même explicitement, et comme une autorité antérieure au déluge, un livre que

[1] 2 Tim. III, 8.
[2] Ch. XI, 34 et suiv.
[3] V. 9 et 14.

nous avons encore entre les mains et que personne assurément ne voudra plus considérer comme authentique ou divinement inspiré.

De tout cela il résulte pour le moins qu'il ne faut pas trop se hâter d'attribuer aux apôtres les théories sur le canon qui ont été formulées par la théologie protestante. Nous verrons bientôt chez leurs disciples et successeurs immédiats des faits analogues. Mais ce n'est pas tout. Nous avons encore à signaler à nos lecteurs une particularité très-curieuse, trop souvent négligée, et pourtant assez importante pour l'histoire du canon. Parmi les livres de l'Ancien Testament il y en a plusieurs dont le texte grec diffère beaucoup du texte hébreu, soit par une nouvelle rédaction, soit aussi et surtout par des additions qu'ont faites des mains étrangères. Ainsi, dans le livre de Daniel, la récension grecque insère le cantique des trois jeunes gens dans la fournaise et les histoires de Suzanne, du Bel et du Dragon. Ainsi le livre de Jérémie, non-seulement a subi une complète transformation dans l'ordre des matières et des chapitres, mais il y a été joint une épître du prophète et ce qu'on appelle le livre de Baruch. Le livre d'Esther a été enrichi d'une série de prétendues pièces officielles. Enfin, celui d'Esdras s'y trouve deux fois dans deux rédactions très-différentes. Or il est non-seulement vraisemblable, mais il est établi par des témoignages que nous recueillerons en temps et lieu, que les chrétiens qui se servaient de la Bible grecque et qui n'étaient pas assez savants pour la comparer à l'original, comme l'ont fait Origène et Jérôme, n'ont connu et lu les livres dont nous venons de parler, que dans la forme qu'ils avaient reçue dans la version grecque ou, comme nous dirions aujourd'hui, dans la forme apocryphe. Jusqu'où ce fait remonte-t-il? Nous ne pouvons plus déterminer exactement

l'époque de l'origine de ces additions; mais il est fort possible qu'elles aient existé avant l'ère chrétienne. Nous avons prouvé que l'historien Joseph ne connaît que la récension grecque de plusieurs des livres en question. Nous verrons plus loin que c'est le cas aussi pour la presque totalité des Pères de l'Église.

Après avoir établi que l'histoire du canon de l'Écriture au siècle apostolique n'est pas aussi simple et claire qu'on veut bien se l'imaginer, ni aussi conforme aux idées vulgairement reçues, nous dirons encore deux mots relativement au côté théologique de la question. Ici pas le moindre doute que les apôtres et généralement les chrétiens de leur temps n'aient considéré la Loi et les prophètes comme divinement inspirés[1], et par conséquent les paroles de l'Écriture, non comme des paroles d'hommes, mais comme des paroles de Dieu. C'est l'Esprit de Dieu qui parle par la bouche des auteurs sacrés[2], et les prophètes, en écrivant, sont dans une situation toute particulière et exceptionnelle qui exclut l'idée d'une erreur vulgaire et humaine[3]. A cet égard, le roi David, considéré comme l'auteur de tous les Psaumes[4], participait au privilége des prophètes[5], et par suite de l'usage liturgique que la Synagogue faisait de ces chants sacrés; le livre dont il était censé être l'auteur partageait les honneurs rendus aux deux parties de l'Écriture qui servaient à la lecture publique[6]. Mais c'est surtout par l'étude des méthodes exégétiques, à peu de chose près communes aux docteurs juifs et aux apôtres, qu'on arrive

[1] Nous renvoyons, pour toute cette question, à l'*Hist. de la théol. chrét.*, t. I, p. 296 (2e édit., p. 411).

[2] Act. I, 16; III, 18, 21. Hébr. III, 7; IV, 7; IX, 8 etc.

[3] ἐν πνεύματι (Matth. XXII, 43).

[4] Act. IV, 25. Hébr. IV, 7.

[5] Act. II, 30 et *ll. cc.*

[6] Luc XXIV, 44.

à se convaincre que la notion de l'inspiration renfermait dès lors tous les éléments d'excellence et d'absoluité que les définitions données plus tard n'ont pas cessé d'y reconnaître. En effet, ce n'est qu'à ce point de vue que nous pouvons nous expliquer comment tant de textes relatifs à un passé lointain, de simples récits, des cantiques exprimant les joies ou les regrets, soit d'un individu, soit du peuple dans une situation particulière, pouvaient incessamment, et avec une entière confiance, se traduire en prédictions positives et spéciales, propres à préoccuper l'esprit spéculatif des écoles ou à nourrir et à exalter le sentiment religieux des masses. Quand nous voyons cette interprétation essentiellement divinatoire appliquée à des membres de phrases détachés du contexte, à des mots parfaitement isolés, ce procédé, que nous n'oserions aujourd'hui nous permettre à l'égard d'aucun ouvrage ni sacré ni profane, tire sa raison d'être précisément de la notion qu'on se faisait de l'inspiration, laquelle n'était pas considérée comme restreinte à une direction générale de l'esprit des auteurs, mais comme impliquant positivement l'idée d'une dictée des mots. Autrement il faudrait taxer de purement arbitraire l'exégèse des apôtres, telle que nous la connaissons par de nombreux exemples en face desquels la science de nos jours se trouve dans un cruel embarras.

Voilà donc deux faits dûment constatés dès le début de notre récit : d'un côté, une théorie de l'inspiration qui ne devait permettre aucune confusion entre la littérature sacrée et la littérature profane ; de l'autre côté, une pratique qui trahit une incertitude relative, un certain vague dans la délimitation des deux littératures, ou du moins, ce qui est peut-être plus exact, l'absence d'une décision qui eût antérieurement et définitivement circonscrit d'une

manière rigoureuse le code canonique et eût énuméré les pièces qu'il devait embrasser. En d'autres termes, dans le choix des livres qui devaient composer l'Écriture, on pouvait se placer tantôt à un point de vue théologique ou dogmatique, d'après lequel on devait être disposé à en restreindre le nombre, tantôt à un point de vue pratique ou pédagogique, d'après lequel, loin de procéder avec cette rigueur exclusive, on devait plutôt étendre le cercle des écrits ayant une valeur religieuse. Eh bien! nous verrons que toute l'histoire du canon dans l'Église chrétienne revient, en dernière analyse, à la prépondérance alternative de ces deux points de vue.

CHAPITRE II.

LES ÉCRITS DES APÔTRES DANS L'ÉGLISE PRIMITIVE.

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici concerne l'Ancien Testament seul, et a trait aux usages introduits dans l'Église par suite de ses rapports naturels avec la Synagogue. Si nous n'avons point encore parlé des écrits des apôtres, c'est que nous sommes en mesure d'affirmer que ces écrits, pendant tout le reste du premier siècle et pendant au moins le premier tiers du second, n'étaient point encore l'objet d'une lecture officielle, réitérée et pour ainsi dire liturgique, semblable à celle qu'on faisait, croyons-nous, des livres des prophètes. C'est aux preuves de cette affirmation que nous consacrerons ce second chapitre, où nous raconterons en général quelles furent, pendant la période indiquée, les destinées des livres qui plus tard composèrent le Nouveau Testament.

La première chose que nous ayons à examiner ici, c'est le mode de propagation de ces livres. Car, en présence des

moyens de publicité dont disposait le siècle des apôtres, on aurait tort de supposer que ces derniers n'avaient qu'à expédier des exemplaires à toutes les Églises existantes, et c'est pourtant ce que font, sans le savoir, ceux qui prétendent que le *canon*, c'est-à-dire le recueil officiel, a dû se former partout et simultanément au fur et à mesure de la composition des textes.

D'après leur origine et la forme de leur publication, les livres apostoliques peuvent se diviser en deux catégories. Il y a d'abord ceux qui étaient primitivement adressés à des communautés particulières et qui, de cette manière, se trouvaient dès le principe revêtus d'un caractère public et placés dans une condition très-avantageuse pour leur autorité et, par suite, pour leur propagation. Dans cette catégorie nous rangeons naturellement les neuf épîtres principales de Paul; mais nous y joindrons sans hésiter les trois épîtres à Timothée et à Tite, dont nous avons ailleurs défendu l'authenticité; car le contenu en était tel que les disciples qui les recevaient avaient un intérêt direct à leur assurer une plus grande publicité; l'épître à Philémon, malgré sa brièveté et son but tout individuel, se trouvait sans doute protégée par le voisinage de celle aux Colossiens, parmi lesquels cet ami de l'auteur occupait un rang distingué. Si, comme le pensent la plupart des critiques, l'épître aux Hébreux est écrite pour une Église particulière (laquelle en tout cas ne serait pas celle de Jérusalem), nous aurions également à la mentionner ici. Or nous voyons assez clairement, par les textes que nous pouvons consulter, comment les choses se passaient à l'égard de ces épîtres. Généralement elles parvenaient à leur destination par une occasion plus ou moins accidentelle[1].

[1] Rom. XVI, 1. 1 Cor. XVI, 17. 2 Cor. VIII, 18 et suiv. Éph. VI, 21 et suiv. Col. IV, 7. Tite III, 13.

Quelquefois même c'était une pareille occasion qui en avait provoqué la rédaction. Elles étaient adressées ou remises aux chefs des communautés, qui, par cette raison, étaient chargés des salutations générales et individuelles[1], et qui en faisaient la lecture à l'assemblée des fidèles, chose tellement naturelle que l'apôtre n'en parle explicitement qu'une seule fois, dans la plus ancienne épître que nous possédions de lui[2]. C'étaient les mêmes personnages qui avaient à donner communication de ces lettres à d'autres communautés voisines quand l'apôtre en exprimait le désir. Ainsi il va sans dire que l'épître aux Galates a dû être mise en circulation après son arrivée dans une première Église de la province; car, s'il n'y avait eu là qu'une seule Église, on ne comprendrait pas pourquoi elle ne serait nulle part désignée par le nom de sa localité. Ainsi l'épître aux Colossiens a dû être communiquée au moins à une autre Église, si ce n'est à plusieurs[3]. Ainsi encore les épîtres aux Corinthiens, la seconde en tout cas[4], sont encycliques, et personne n'ignore qu'une supposition analogue relative à l'épître aux Éphésiens s'est fortement recommandée à beaucoup d'exégètes. Ces communications ont pu se faire de plusieurs manières, soit par la transmission de l'original, soit aussi par des copies; même, dans le premier cas, il est fort probable que chaque Église qui recevait une missive de ce genre avait soin de faire faire une transcription avant de se dessaisir de la pièce qu'on lui prêtait. Car toutes ces Églises, ayant eu des relations personnelles et souvent très-intimes avec l'auteur de l'écrit communiqué, avaient un égal intérêt à le conserver comme un

[1] Ces salutations sont toujours introduites par la recommandation exhortative: ἀσπάσασθε.

[2] 1 Thess. V, 27.

[3] Col. IV, 16; comp. II, 1.

[4] 1 Cor. I, 2. 2 Cor. I, 1.

gage d'affection, comme le précieux document d'un rapport dont le souvenir ineffaçable faisait le bonheur de la première génération et la gloire de la seconde et des suivantes. Il n'y a point de trace dans la littérature de cette époque que ces épîtres aient été relues publiquement à jours fixes, dès les premiers temps après leur réception. Quand on songe qu'elles sont consacrées en partie à des intérêts de circonstance, cela ne paraît pas même probable. Il se passa un certain temps avant qu'on y revînt d'une manière régulière ; et bien plus tard encore, quand elles étaient déjà répandues au loin parmi les chrétiens, on ne voit pas qu'elles aient servi à des lectures liturgiques et périodiques.

Nous ne sommes pas réduits du reste à de simples assertions ou à des inductions plus ou moins plausibles, pour justifier ce que nous venons de dire. Les quelques ouvrages ou fragments qui nous sont restés de la littérature du demi-siècle qui a suivi celui des apôtres, contiennent à ce sujet des renseignements plus directs. Mais, avant de les recueillir, et pour ne pas nous répéter, disons encore un mot de la seconde catégorie des écrits apostoliques. Il s'agit de ceux qui étaient destinés à un cercle moins restreint de lecteurs, par exemple les évangiles et quelques-unes des épîtres dites catholiques. Nous y comprenons aussi les deux livres de Luc, bien qu'ils soient en apparence adressés à un seul individu; car à cette époque la dédicace était un procédé littéraire qui favorisait plutôt qu'il ne restreignait la propagation d'un ouvrage. Les adresses de la première épître de Pierre et de l'Apocalypse tiennent également moins de la nature épistolaire que de celle des dédicaces. Ces livres, d'ailleurs presque tous plus étendus que les lettres de Paul, devaient se répandre dans le public comme tous les écrits du temps, dans la mesure

de l'intérêt qui s'attachait, soit à la personne des auteurs si leur nom était connu, soit surtout à leur contenu. Aussi voyons-nous qu'à cet égard ils n'étaient pas tous placés dans les mêmes conditions et n'avaient pas les mêmes chances de succès. L'ouvrage de Luc, à la vérité le plus récent des livres historiques, mais aussi le plus complet, se fraya son chemin bien plus lentement que les autres[1]; l'épître de Jacques eut beaucoup de peine à se faire connaître en dehors du lieu de sa publication. En général, les écrits de cette seconde catégorie paraissent avoir eu plus de difficultés à vaincre que les épîtres de Paul, toutes pastorales et par cela même revêtues d'un caractère officiel et constituant une propriété publique, tandis que les autres livres étaient, à vrai dire, au commencement du moins, de propriété privée, entre les mains des personnes qui se les étaient procurés de manière ou d'autre. Cela est si vrai que, pour toute la période dont nous nous occupons en ce moment, nous ne trouvons pas une seule mention qu'on en ait fait un usage public, et même presque aucune trace de leur existence, bien que nous n'entendions pas la révoquer en doute. Quoi qu'il en soit, la propagation de tous ces écrits n'a pas été réglée, organisée ou dirigée par les soins ou l'action d'un pouvoir central qui n'existait plus depuis la ruine de Jérusalem, et qui, s'il a existé antérieurement, pendant un petit nombre d'années, avait positivement perdu les rênes du mouvement religieux qui gagnait le monde païen, déjà avant le jour où Paul écrivit sa première épître. Nous n'admettons pas davantage que ç'ait été la spéculation commerciale, ce que nous appellerions aujourd'hui la librairie, qui se soit chargée de

[1] Papias ne connaissait que les deux premiers évangiles, et les citations des textes propres à Luc sont bien rares dans les auteurs du second siècle, en comparaison de celles tirées de Matthieu.

répandre la littérature naissante du christianisme. L'immense majorité des chrétiens étaient des gens du peuple, et le peuple ne lisait pas. L'Évangile se répandait encore, ou plutôt il n'a jamais cessé de se répandre et de se consolider par l'instruction orale. Le besoin de remplacer celle-ci par un moyen moins simple et moins facile à trouver ne pouvait se faire sentir, puisque les apôtres et leurs successeurs ne cessaient de visiter les Églises[1], et que partout, même dans la plus petite communauté, l'enseignement traditionnel était organisé d'une manière aussi riche que prudente[2]. Les hommes choisis pour diriger les Églises et pour conserver intact le dépôt sacré de l'Évangile sont recommandés aux fidèles comme des guides sûrs et dignes de leur soumission et de leur estime[3]. Les termes si nombreux par lesquels le Nouveau Testament désigne l'enseignement des apôtres, expriment sans exception l'idée d'une instruction donnée oralement; partout il est question de parler et d'entendre, de discours et d'auditeurs, de prédication, de proclamation et de tradition[4], et pas une seule

[1] Act. VIII, 14; IX, 32; XI, 22; XIV, 21; XV, 25, 36, 41; XVIII, 23; XX, 1, 17. 1 Cor. IV, 17; XVI, 10, 12. 2 Cor. VII, 6 et suiv.; VIII, 6; XII, 18. Phil. II, 19 et suiv. Col. IV, 10. 1 Thess. III, 2. 2 Tim. IV, 10. Tite III, 12.

[2] Act. XX, 17, 28. Tite I, 5, 7. Éph. IV, 11. 1 Pierre II, 25. Phil. I, 1. 1 Cor. XII, 8; XIV etc.

[3] 1 Cor. XVI, 15. Phil. II, 29. Col. I, 7. 1 Thess. V, 12. Clem. *ad Corr.*, 1, 42. Ignat. *ad Philad.*, 7. *Magnes.*, 8, 13.

[4] Εὐαγγέλιον, εὐαγγελιστής, εὐαγγελίζεσθαι, Rom. I, 1. 1 Cor. IV, 15 etc. Luc IX, 6. Act. VIII, 4 etc. 2 Tim. IV, 5. — Κήρυγμα, κήρυξ, κηρύσσειν; Tite I, 3. 1. Cor. II, 4. 2 Tim. I, 11. Matth. X, 7. Act. XX, 25. — Παράδοσις, παραδιδόναι, 2 Thess. II, 15. Luc I, 2. Act. XVI, 4. — Μαρτυρία, μαρτυρεῖν, μάρτυς, Act. I, 8; XXII, 18; XXIII, 11. Apoc. I, 9. 1 Cor. XV, 15 etc. — Ἄνοιξις τοῦ στόματος, Éph. VI, 19. — Λόγος, Act. IV, 31. Jacq. I, 22 etc. — Λόγος ἀκοῆς, 1 Thess. II, 13. Hébr. IV, 2. — Λαλεῖν, Act. XVIII, 15. Tite II, 15. — Ἀκούειν, Éph. I, 13. 1 Jean II, 7 etc. — Ἀκροᾶσθαι, Jac. I, 22 etc. Comp. surtout Rom. X, 14-17. 2 Tim. II, 1, 2. Gal. III, 2, 5. Hébr. II, 1-4.

fois d'écriture et de lecture, à moins qu'il ne soit explicitement fait allusion aux livres de l'ancienne Alliance. Et plus tard, lorsque les écrits des premiers disciples et missionnaires se trouvaient à la portée des personnes qui avaient reçu une éducation lettrée, elles pouvaient préférer décidément la source orale comme plus abondante pour la connaissance des faits évangéliques[1]. Du moins, tout en reconnaissant la haute valeur des documents apostoliques, on n'oubliait pas que la rédaction de ce petit nombre de pages n'avait été que la moindre partie de la grande œuvre de l'évangélisation du monde. « Guidés par le Saint-Esprit et doués d'une puissance miraculeuse, les apôtres portèrent partout l'annonce du royaume de Dieu, se préoccupant fort peu du soin de la mettre par écrit, parce qu'ils avaient à remplir un ministère plus élevé et dépassant la force d'un homme. Paul, le premier d'entre eux par la puissance de sa parole et l'excellence de ses idées, n'a laissé qu'un petit nombre d'épîtres extrêmement brèves, bien qu'il eût pu dire beaucoup de choses encore, que Dieu avait daigné lui apprendre à lui seul. Les autres compagnons du Seigneur, les douze apôtres, les soixante-dix disciples, n'étaient pas moins instruits, et pourtant deux seulement d'entre eux composèrent des mémoires, et cela par une nécessité de circonstance[2]. »

Mais si, un demi-siècle après la ruine de Jérusalem et la mort de la majorité des premiers disciples de Jésus-Christ, les écrits de ceux-ci ne servaient pas encore régulièrement et périodiquement à l'édification commune

[1] Papias, *ap. Euseb.*, III, 39 : Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσα τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης. Ce témoignage est d'autant plus intéressant que l'auteur déclare connaître *deux* rédactions écrites de la vie du Seigneur, l'une de Matthieu, écrite en hébreu, et l'autre de Marc (vers l'an 120).

[2] Euseb., *Hist. eccles.*, III, 24.

des fidèles aux heures de réunion et de prière, ce n'est pas à dire qu'on les ait oubliés ou qu'on leur ait refusé le respect. Au contraire, les rapports incessants que les Églises, surtout celles de la Grèce et de l'Asie grecque, entretenaient entre elles amenèrent bientôt l'échange des écrits de personnages chrétiens que chacune avait en sa possession. Nous disons à dessein *de personnages chrétiens*, car nous n'entendons pas restreindre cette observation aux apôtres seuls. La correspondance continuait entre les disciples des apôtres et leurs Églises, comme Paul en avait donné le premier exemple; et lors même que les épîtres attribuées aux Pères dits apostoliques[1], c'est-à-dire aux écrivains qui ont dû fleurir entre les années 90 et 130, ne seraient pas toutes authentiques, ce qui est très-vraisemblable, elles ne sont pas moins d'une haute antiquité, et en tout cas elles peuvent nous servir ici de témoignages. Clément de Rome aurait donc écrit aux Corinthiens, Polycarpe de Smyrne aux Philippiens, Ignace d'Antioche à un plus ou moins grand nombre d'Églises, principalement de l'Asie proconsulaire. Ces lettres n'ont pas été les seules de leur temps, tant s'en faut. Or nous en tirons plusieurs renseignements pour notre histoire du canon.

D'abord ces lettres constatent l'échange dont nous parlions tout à l'heure. Ainsi Polycarpe dit aux Philippiens, tout à la fin de son épître[2] : « J'ai reçu des lettres de vous

[1] On prend généralement cette expression comme désignant des hommes qui ont connu personnellement les apôtres. Cette interprétation est erronée si l'on tient compte de l'origine du terme, et elle ne saurait s'appliquer à tous les écrivains dits *Pères apostoliques*. La qualification d'ἀποστολικός se rencontre pour la première fois dans le *Martyrologe* de saint Polycarpe, c. 16; mais, comme elle y est jointe à celle de προφητικὸς, il est évident qu'elle ne renferme point d'idée chronologique. Il s'agit du lien religieux qui unissait l'évêque de Smyrne aux apôtres et du don de prophétie qu'il possédait (ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀπ. καὶ προφ. γενόμενος).

[2] Polyc. *ad Phil.*, c. 13; comp. Euseb., III, 36, 37. — Nous citons ce

et d'Ignace. Vous me recommandez de faire parvenir les vôtres en Syrie; je ferai votre commission, soit personnellement, soit par quelque intermédiaire. En revanche, je vous envoie la lettre d'Ignace, ainsi que d'autres que j'ai entre les mains et que vous me demandiez; je les joins à la présente. Elles serviront à édifier votre foi et votre persévérance.» Nous ignorons quelles étaient les lettres dont parle ici cet auteur. Si c'étaient des écrits apostoliques, c'est que les Philippiens ne les possédaient pas encore tous; si c'étaient des ouvrages plus récents, c'est que les Églises à cette époque se servaient, pour leur édification, d'autres écrits encore que de ceux des apôtres. Toujours est-il que ce commerce épistolaire continuait plus tard encore[1].

En second lieu, ces mêmes épîtres nous fournissent la preuve directe que non-seulement les écrits des apôtres avaient franchi le cercle étroit de leur première origine ou destination locale, mais qu'ils exerçaient déjà une influence marquée sur l'enseignement même. A la vérité, on ne découvre pas encore dans ces épîtres de citations nominatives, à de rares exceptions près sur lesquelles nous reviendrons tout à l'heure, et surtout les textes des apôtres ne sont nulle part invoqués expressément et littéralement comme des autorités. Mais ils sont quelquefois exploités tacitement de façon qu'il est impossible de s'y tromper; en certains endroits, les exhortations revêtent les formules employées par ces illustres prédécesseurs, et l'on se convainc facilement que les écrivains de cette seconde génération faisaient déjà une étude des autres de la première. C'est ainsi que la lettre de Clément offre des

texte et d'autres encore, sans examiner son authenticité, assez douteuse du reste. Les conséquences à en tirer ne perdent rien de leur valeur, même si ces textes sont d'une époque plus récente.

[1] Euseb., IV, 23; V, 25.

réminiscences assez précises de quelques passages des épîtres aux Romains et aux Corinthiens et surtout de celle aux Hébreux[1]; celles d'Ignace, plus nombreuses et en tout cas beaucoup plus récentes, en présentent d'autres qui nous ramènent aux épîtres aux Corinthiens et aux Galates, ainsi qu'à l'évangile de Jean[2]; enfin, la toute petite épître de Polycarpe contient de fréquentes allusions à des passages apostoliques, notamment aux Actes, à la première épître de Pierre, à la première de Jean, à celles aux Romains, aux Corinthiens, aux Galates, aux Éphésiens, et à la première à Timothée[3]. Encore une fois, cet usage est purement homilétique ou rhétorique; nulle part un nom d'apôtre, une formule de citation, un avis quelconque n'avertit le lecteur que les paroles, que nous reconnaissons immédiatement comme des éléments d'emprunt, aient une valeur particulière et différente de celle de l'entourage[4].

Nous avons dit qu'il existe quelques exceptions à cet usage. Elles sont intéressantes à plusieurs égards. Les trois auteurs que nous analysons parlent nominativement de certaines épîtres de Paul en écrivant précisément aux Églises qui les avaient reçues. Ils en parlent comme de documents appartenant encore à ces Églises, comme étant leur héritage spécial. Ils en parlent pour les leur rappeler, pour les exhorter à les relire et à les méditer. Une pareille

[1] Clem. *ad. Corr.*, I, 24, 32-36.

[2] Ign. *ad Magnes.*, c. 10; *ad Ephes.*, c. 18; *ad Rom.*, c. 3, 7; *ad Philad.*, c. 1; *ad Smyrn.*, c. 6 etc.

[3] Ces allusions sont plus précises dans la partie de l'épître dont le texte grec est perdu. Nous nous méfions, avec Daillé et d'autres critiques, de l'authenticité de cette partie.

[4] Cet usage homilétique remonte plus haut encore. Voyez, dans l'*Hist. de la théol. apost.*, II, p. 580 (2e édit., p. 293), ce que nous avons dit sur les emprunts faits par l'épître de Pierre à celles de Jacques, aux Romains et aux Éphésiens.

exhortation était donc encore nécessaire. Ainsi Clément dit aux Corinthiens de prendre la lettre de Paul pour se convaincre que l'apôtre leur a écrit autrefois des choses analogues au sujet de leurs dissensions[1]. Polycarpe, pour prêcher la justice aux Philippiens, se prévaut de l'exemple de l'illustre et bienheureux Paul qui l'a précédé parmi eux, tant par ses prédications directes que par la lettre qu'il leur a écrite, laquelle pourra encore servir à leur édification s'ils veulent l'étudier[2]. Ignace, enfin, rappelle aux Éphésiens[3] qu'ils sont les collègues de Paul, cet instrument élu de Dieu, sur les traces duquel lui aussi veut marcher, et qui, dans son épître, déclare toujours prier pour eux.

Ajoutons, pour ne rien oublier, que chez ces mêmes auteurs il est aussi quelquefois fait mention de l'histoire évangélique et de certaines paroles de Jésus[4]. Dans la plupart des cas, il est difficile de dire s'ils ont emprunté leurs données à une source écrite ou à la tradition orale. Dans la première supposition, il faudrait au moins admettre qu'ils citent de mémoire. Leurs citations ne s'accordent pas avec nos textes canoniques. Nous en citerons quelques exemples. Ignace raconte que Jésus ressuscité dit à ses disciples : « Prenez, touchez-moi et voyez que je ne suis pas un spectre sans corps[5]. » Clément cite les paroles suivantes : « Soyez miséricordieux, pour que vous obteniez mi-

[1] Clem., *loc. cit.*, c. 47 : ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου. Τί ὑμῖν ἔγραψεν ;

[2] Polyc., *loc. cit.*, 3 : ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολὰς εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι κ. τ. λ.

[3] Ign. *ad Eph.*., c. 12; cf. Paul *ad Eph.*, I, 16.

[4] Voy., par exemple, Ignat. *ad Eph.*, c. 14, c. 19; *ad Smyrn.*, c. 1; *ad Polyc.*, 2. Polyc. *ad Phil.*, 2. Clem. *ad Corr.*, c. 46 etc.

[5] Λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον (*ad Smyrn.*, c. 3; comp. Luc XXIV, 39).

séricorde ; pardonnez pour qu'il vous soit pardonné ; selon que vous faites, ainsi il vous sera fait ; selon que vous donnez, ainsi il vous sera donné ; selon que vous jugez, ainsi vous serez jugés ; selon que vous serez débonnaires, ainsi on sera débonnaire envers vous ; avec la même mesure dont vous mesurerez, on vous mesurera aussi [1]. » Un fait du même genre, plus curieux encore, se rencontre dans l'épître dite de Barnabas, plus ancienne à notre avis que celles dont nous venons de parler. Arrivant à traiter du sabbat, elle déclare que les chrétiens passent dans la joie le huitième jour, parce que ce jour-là Jésus ressuscita, apparut à ses disciples et monta au ciel [2]. Celui qui a écrit cette phrase, ou bien ne connaissait pas les évangiles de Matthieu, de Marc et de Jean, ni les Actes des apôtres, ou bien ne leur accordait aucune autorité. Car aucun de ces documents ne permet de supposer que la résurrection, les apparitions et l'ascension de Jésus aient eu lieu en un seul et même jour [3].

Par ces extraits, que nous pourrions multiplier, on se convaincra qu'il n'est point encore question de citations textuelles d'évangiles canoniques consultés exclusivement pour l'histoire du Seigneur. Mais il y a plus. A la place des textes canoniques qui nous font quelquefois défaut, nous en trouvons d'autres auxquels l'Église n'accordait pas dans la suite la même valeur. Ainsi nous devons relever le fait que Clément n'hésite pas à invoquer, à côté du « bienheureux » Paul, la bienheureuse » Judith [4], pla-

[1] Clem., *loc. cit.*, 1, 13 ; comp. Luc VI, 36 et suiv.

[2] *Ep. Barn.*, c. 15 : ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδοὴν εἰς εὐφροσύνην ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς.

[3] Comp. encore la dernière phrase du ch. 7, alléguée comme une parole de Jésus-Christ et étrangère à nos évangiles. Une autre du même genre, ch. 4.

[4] Clem., *loc. cit.*, c. 55. C'est la première mention du livre de Judith chez les anciens.

çant ainsi sur une même ligne, par une qualification identique, des écrits que nous sommes accoutumés à tenir à distance les uns des autres au point de vue théologique. C'est que ce point de vue n'était pas celui de cet auteur; sa notion du canon était différente de la nôtre, ou plutôt alors il n'y avait pas du tout de notion précise du canon. Après cela, nous ne marchanderons pas non plus, chez le même écrivain, une citation tirée du livre de la Sapience[1], citation indirecte sans doute, c'est-à-dire non précédée d'une formule qui la distingue du reste du texte, mais parfaitement semblable, à cet égard, à la presque-totalité de celles qui sont empruntées aux épîtres du Nouveau Testament. Clément avait lu la Sapience comme il avait lu certaines épîtres; il met ses lectures à profit dans l'intérêt de ceux qu'il veut instruire; voilà tout.

Mais alors même que ces auteurs ont des formules expresses de citation, et de citation scripturaire, on n'est pas toujours sûr d'avoir sous la main des textes canoniques. Ainsi le même Clément introduit par un: *Il est écrit*, des phrases qu'on chercherait vainement dans toute la Bible, et qui pourraient bien être prises dans des livres apocryphes[2]. L'auteur de l'épître dite de Barnabas cite comme tirées d'un *prophète* les paroles suivantes: « Quand ces choses seront-elles consommées? Quand le bois sera abattu et relevé et qu'il en dégouttera du sang[3]. » Ailleurs, selon lui, l'*Écriture* aurait dit: « A la fin des temps, le Seigneur livrera à la destruction les brebis du

[1] *Ibid.*, c. 27: Τίς ἐρεῖ αὐτῷ· τί ἐποίησας; ἢ τίς ἀντιστήσεται τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ; comp. Sap. XII, 12.

[2] Ch. 50: γέγραπται· μνησθήσομαι ἡμέρας ἀγαθῆς καὶ ἀναστήσω ὑμᾶς ἐκ τῶν θηκῶν ὑμῶν; comp. 4e livre d'Esdras II, 16. — Ch. 23: ἡ γραφὴ λέγει· ταλαίπωροί εἰσιν οἱ δίψυχοι οἱ διστάζοντες τὴν ψυχήν κ. τ. λ.

[3] *Ep. Barn.*, c. 12.

pâturage, leur bercail et leur tour[1]. » Chez Ignace aussi[2] on trouve une citation de ce genre. Le *Saint-Esprit* aurait dit textuellement : « Ne faites rien sans votre évêque ! » Ce sont là évidemment des textes non canoniques, et l'on voit que ces formules : *Il est écrit*, et autres semblables qu'on fait de nos jours sonner si haut, devraient provoquer des réserves de la part de ceux-là surtout qui y attachent le plus d'importance. Nous admettons parfaitement que ces formules impliquent la reconnaissance d'une autorité scripturaire, inspirée d'une manière toute spéciale, et élevée ainsi au-dessus de toute œuvre littéraire purement humaine; il n'en est que plus significatif qu'elles ne sont guère employées dans les textes grecs des Pères apostoliques quand ils citent des paroles des apôtres, tandis qu'elles se rencontrent assez souvent rattachées à des citations d'origine suspecte.

Tous ces faits pourraient encore être appuyés de considérations puisées dans la nature et la tendance de l'enseignement évangélique qui est contenu dans les documents en question. On pourrait faire voir très-facilement que les quelques allusions à des phrases de saint Paul qu'on y rencontre, ne prouvent pas que les auteurs aient eu l'intention de reproduire authentiquement, de constater, de commenter l'enseignement de l'apôtre. Nous avons exposé ailleurs[3] la substance dogmatique des épîtres de Barnabas et de Clément, et à moins de fermer les yeux à l'évidence, on est obligé de reconnaître entre elles et les épîtres de l'apôtre une grande différence à cet égard. Il serait facile de signaler le même fait quant à la théologie des épîtres d'Ignace. Mais des discussions de ce genre

[1] *Ibid.*, c. 16.
[2] Ign. *ad Philad.*, c. 7.
[3] *Hist. de la théol. apost.*, t. II, liv. VI.

peuvent être ici laissées de côté. Ces auteurs sont pour nous des témoins à consulter sur ce qui a été dit et cru de leur temps, par eux-mêmes, par les Églises au milieu desquelles ils vivaient. En cette qualité, ils doivent être écoutés, quelle que soit la valeur de leur théologie. Or c'est d'après leur témoignage que nous nous croyons autorisé à dire que, jusque vers l'an 130 à peu près, les écrits des apôtres, tout en continuant à se répandre dans la chrétienté et en servant déjà directement et indirectement à l'instruction des fidèles, ne forment point encore de recueil spécial destiné à faire concurrence à l'Ancien Testament dans les lectures périodiques et régulières; que la tradition est estimée et mise à profit avec une égale confiance, et que là où il s'agissait véritablement d'invoquer des autorités scripturaires inspirées, elles sont choisies en dehors de ce que nous appelons aujourd'hui le Nouveau Testament, et sans qu'on eût toujours une idée bien nette d'un canon, sans qu'on fît un choix bien discret des textes et sans qu'il se montrât un attachement bien rigoureux à la lettre.

CHAPITRE III.

PREMIÈRES ORIGINES D'UN RECUEIL D'ÉCRITS APOSTOLIQUES.

En formulant ce résultat absolument négatif, nous nous mettons en opposition avec l'opinion traditionnelle qui croit à l'existence d'un canon du Nouveau Testament, c'est-à-dire d'une collection plus ou moins complète et officielle d'écrits apostoliques, dès la fin du premier siècle. Nous devons donc, avant d'aller plus loin, examiner les preuves alléguées en faveur de ce préjugé. La suite de notre récit fournira encore des arguments nombreux à

l'appui de notre manière de voir et fera ressortir, tant les causes qui retardèrent pendant longtemps encore l'accomplissement du fait en question, que celles qui concoururent à l'amener finalement.

Nous comprenons qu'à une époque plus récente, lorsque toutes les Églises possédaient la Bible entière depuis des siècles, et que les questions autrefois agitées au sujet de ses divers éléments et de leurs droits respectifs à y figurer n'avaient plus aucune actualité, nous comprenons sans peine qu'on se soit persuadé alors qu'il en avait été ainsi dès le principe. De même que les lois de l'optique font disparaître pour l'œil de l'observateur la distance qui sépare les astres placés les uns au delà des autres, de même les institutions ecclésiastiques qui se sont établies successivement dans le cours des premiers siècles apparurent naturellement aux générations suivantes (fort indifférentes à la critique historique) comme étant toutes contemporaines par leur origine, comme remontant toutes à la fondation même de l'Église. Plus ces institutions étaient entourées de respect, plus on était enclin à les attribuer à la volonté directe et immédiate des apôtres. Les rites, les formules liturgiques, les règles suivies pour le gouvernement des Églises, la discipline et généralement tout ce que les besoins croissants d'un organisme de plus en plus développé et compliqué avaient fait naître de lois et de coutumes, tout cela passait et passe en partie encore pour avoir été l'œuvre de ces premiers chefs de la chrétienté. Le canon de l'Écriture ne fait pas exception. Si ce qu'on en disait à cet égard au neuvième siècle[1] doit être admis comme un témoignage irrécusable, il faut accepter avec une égale soumission les témoignages beaucoup plus anciens relatifs à la messe et à bien d'autres

[1] Photii *Cod.* 254.

formes du culte ou règlements hiérarchiques, témoignages qui se trouvent dans des écrits composés à dessein pour les établir et accueillis à ce titre par le public de leur temps[1]. Pour ce qui concerne notre sujet spécial, nous pouvons même faire voir l'origine des préjugés du moyen âge. Ils se rattachent dans le principe à une autre opinion très-gratuite relative au rapport de nos évangiles entre eux et fondée uniquement sur une combinaison exégétique. Nous voyons qu'au quatrième siècle[2] on se préoccupait de ce rapport et que l'on arriva à se persuader que Jean, écrivant le dernier, aurait simplement voulu compléter les récits des trois autres et les confirmer ainsi après les avoir lus. Cette manière de voir reposait à la fois sur une supposition chronologique très-arbitraire et en partie légendaire, et sur une intelligence du quatrième évangile aussi mesquine qu'insuffisante. Mais lorsque Jean fut une fois arrivé ainsi à l'honneur d'avoir clos et arrêté la première partie du canon du Nouveau Testament, il n'y avait plus qu'un pas à faire pour lui attribuer aussi le travail d'assemblage officiel à l'égard de la seconde partie.

Les auteurs modernes qui acceptent cette tradition croient même pouvoir la justifier plus directement par quelques passages de l'épître d'Ignace aux chrétiens de Philadelphie. Voici ce qui se lit dans cet opuscule : « Je m'en tiens à l'Évangile comme à la chair de Christ, et aux apôtres comme au corps (ou collége) des anciens de l'Église. J'aime aussi les prophètes parce qu'ils espèrent en Christ et qu'ils ont annoncé l'Évangile eux aussi[3]. » On veut qu'il soit question ici de la Bible comme comprenant

[1] Voy. plus loin ce que nous dirons des Constitutions et des canons apostoliques.

[2] Euseb., *Hist. eccl.*, III, 24. Hieron., *Catal.*, c. 9.

[3] Ignat. *ad Philad.*, c. 5.... προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας κ. τ. λ.

les prophètes, les évangiles et les épîtres. Mais lors même que le nom de l'Évangile devrait rappeler plus spécialement l'élément historique de la foi chrétienne, ce qu'on peut accorder sans peine, il n'est pas nécessaire de songer à une rédaction écrite; le singulier et l'emploi du même terme dans ce qui est dit des prophètes s'y opposent même formellement. Et quant aux apôtres, considérés ici comme une espèce de corps dirigeant l'Église tout entière, il est évident que l'auteur ne voulait pas parler exclusivement du petit nombre de ceux qui avaient écrit des livres. Tout cela se confirme amplement par un autre passage (ch. 9), où les mêmes noms reviennent: «Christ est la porte par où entrent les patriarches, les prophètes, les apôtres et l'Église. Les prophètes l'ont prédit, l'Évangile en est l'accomplissement.» Personne ne dira que les termes d'*Évangile* et d'*apôtres* doivent rappeler ici des livres. Dans la même épître on trouve encore un troisième passage qui a pu paraître plus significatif encore[1]: J'ai entendu dire à quelques-uns qu'ils ne voulaient croire à l'Évangile qu'autant qu'ils le trouveraient dans les archives. Et quand je leur dis que c'était écrit, ils me répondirent que c'était là ce qu'il s'agissait de prouver. A des gens de cette espèce voici ce que j'ai à dire: Mes archives à moi, mes archives authentiques, c'est Jésus-Christ, c'est sa croix, sa résurrection etc.» Comme il est parlé ici d'archives[2], on s'est hâté d'y voir une preuve

[1] *Ibid.*, c. 8: ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω. [καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι ὅτι προκεῖται.] Ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστι Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄθικτα [v. l. αὐθεντικὰ] ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ κ. τ. λ. Au lieu de la phrase mise entre crochets, le texte de la seconde récension porte: τοῖς δὲ τοιούτοις ἐγὼ λέγω.

[2] Une variante dit ἀρχαίοις dans la première phrase, et la vieille traduction porte: *in veteribus*. Mais cela ne cadre pas avec ce qui suit, quoique l'interprétation soit juste pour le fond.

palpable de l'existence du canon, de la collection officielle et complète du Nouveau Testament. On a même voulu y voir une provocation directe à l'autorité exclusive de l'Écriture, une préconisation de celle-ci aux dépens de toute autre source de la connaissance de l'Évangile. On ne comprenait pas que l'auteur prend, au contraire, fait et cause pour le point de vue opposé à celui qu'on voulait ainsi faire prévaloir. En effet, le passage a une signification bien différente. Se plaçant sur le terrain de la théologie paulinienne, à laquelle il reste généralement plus fidèle que Clément et Pseudo-Barnabas, Ignace déclare préférer pour sa part la foi immédiate en Christ, la foi basée sur les faits, à celle qui a besoin de s'étayer de discussions exégétiques. Les archives sont sans doute mentionnées pour parler des livres sacrés qui s'y trouvaient déposés; mais ces livres, ce sont ceux de l'Ancien Testament, dont les prophéties messianiques formaient le sujet des discussions. Les adversaires qu'Ignace a ici en vue, ce sont évidemment des personnes peu disposées à croire, des judaïsants par exemple, contre lesquels, après tout, la conviction forte et immédiate gagne plus qu'une fastidieuse exégèse. Ce Père rejette donc ou méprise précisément ce que Justin Martyr préconise comme la seule méthode apologétique qui puisse aboutir.

A défaut de témoignages positifs qui prouveraient l'existence d'un recueil officiel de livres apostoliques dès la fin du premier siècle, on s'est arrêté de nos jours en France (car en Allemagne nous ne sachions pas qu'un pareil argument ait été produit ou jugé valable) à un raisonnement qu'on croit invincible. Il existait, dit-on, un canon de l'Ancien Testament; les livres qui le composaient étaient entourés du plus profond respect, parce qu'on les regardait sans aucune hésitation comme le pro-

duit d'une inspiration immédiate, comme la parole de Dieu; *à plus forte raison*, tout cela devait être le cas pour les écrits des apôtres, *puisque* la révélation de la nouvelle Alliance était chose plus excellente que celle de l'ancienne. Ce raisonnement serait, si ce n'est tout à fait orthodoxe, du moins très-légitime, s'il s'agissait de rendre compte des idées et du point de vue de la théologie de notre siècle, pour laquelle, à bien des égards, le Nouveau Testament est au-dessus de l'Ancien. Mais en tant qu'il s'agit du premier ou du second siècle, il porte à faux. Sans doute, l'*Évangile* était placé au-dessus de la *Loi*, et Christ incomparablement plus haut que Moïse; cela ne peut pas être mis en question. Mais il ne s'ensuivait pas que les quelques exhortations pastorales que certains apôtres avaient mises par écrit, parmi le grand nombre de celles qu'ils avaient prêchées, que les quelques récits de la vie et des miracles du Seigneur, qui commençaient à circuler dans les Églises, à côté de la riche et abondante tradition orale dont elles se nourrissaient journellement, et qui en disait autant et plus, il ne s'ensuivait pas, disons-nous, que ces divers écrits dussent être mis au-dessus des livres des prophètes. Ce qui assignait à ces derniers une place à part dans l'esprit des chrétiens et leur donnait un si immense relief, c'est qu'ils étaient le dépôt séculaire des révélations relatives à l'avénement de Christ, que la dernière génération avait enfin vues s'accomplir. Cela est si vrai que nous verrons bientôt l'Apocalypse s'élever, la première d'entre les livres du premier siècle chrétien, au rang des écrits spécialement inspirés (dans le sens théologique du mot), parce que beaucoup plus que tous les autres, ou plutôt seule entre tous, elle participait à ce caractère prophétique qui constituait alors le titre essentiel au privilége de ce que nous appellerions aujourd'hui la

canonicité. Quant aux relations évangéliques, il faut bien se pénétrer de ce fait que les récits miraculeux qu'elles racontent étaient acceptés par tout le monde avec le plus grand empressement, non parce qu'ils étaient écrits, mais parce qu'on les avait entendus, connus et crus bien avant qu'ils fussent écrits. Les livres de cette catégorie, loin d'avoir la valeur d'une source unique et privilégiée, n'occupaient encore que le rang de témoins secondaires.

Il convient d'ailleurs ici de nè point se méprendre sur la valeur des mots. Si, en nous plaçant au point de vue de l'époque que nous étudions en ce moment, nous revendiquons pour les prophètes de l'Ancien Testament une inspiration qui justifie pleinement la prérogative exceptionnelle de leurs écrits, nous n'entendons pas dire que l'on se refusât à reconnaître l'inspiration des apôtres. Seulement celle-ci n'avait rien d'exceptionnel. Elle pouvait être considérée comme relativement plus grande que celle de beaucoup d'autres chrétiens, de la plupart, de tous, si l'on veut; elle n'en différait pas spécifiquement. Jésus n'avait-il donc pas promis le Saint-Esprit à tous ses disciples? L'histoire apostolique n'affirme-t-elle pas à chaque page que cette promesse a été richement réalisée? Les apôtres, dans leur enseignement théorique, n'avaient-ils pas incessamment élevé cette promesse et ce fait à la hauteur d'un principe fondamental[1]? Que l'action du Saint-Esprit ait eu à se manifester tantôt par la sanctification de la volonté, tantôt par l'illumination de l'intelligence, cela ne constitue pas de différence, parce que l'Esprit est le même dans toutes ces manifestations. Et, pour guider le jugement des fidèles dans l'appréciation de

[1] Comp. par exemple: Jean XIV, 16; XV, 26; XVI, 7-15; Act. II, 14 et suiv.; IV, 31; VIII, 15 et suiv.; X, 44; XI, 15 et suiv.; XV, 8, 28 etc. Rom. VIII, 9, 14. 1 Cor. III, 16; VI, 19; VII, 40; XII, 3 et suiv. 2 Cor. I, 22; III, 17 et suiv. Éph. IV, 30. 1 Thess. V, 19 et suiv. 1 Jean IV, 2 etc.

celles-ci, les apôtres n'en avaient appelé nulle part à leurs propres écrits, mais à un don spécial du même Esprit de Dieu, celui du discernement[1], accordé à plusieurs dans les communautés. Quand Paul fait une énumération des *charismes* ou dons gratuits de l'Esprit saint[2], nous ne serions pas surpris de le voir mentionner explicitement le don d'écrire, car certes, nous qui ne l'entendons plus prêcher, nous admirons surtout ce don-là qu'il possédait plus qu'aucun de ses collègues, et le fait qu'un si petit nombre de disciples s'est appliqué à ce genre d'instruction, prouve bien qu'il s'agit là d'une vocation tout aussi particulière que celle de l'apostolat ou du diaconat. Eh bien! Paul est si peu préoccupé du sort futur de ses épîtres, destinées avant tout à ses contemporains, que dans son énumération il oublie ce don précieux. Mais ce ne sont pas seulement les apôtres qui parlent de l'inspiration universelle, égale, des chrétiens; leurs successeurs immédiats abondent dans le même sens. Tous les Pères apostoliques parlent de cette pleine effusion du Saint-Esprit sur tous les fidèles et se l'attribuent explicitement[3]. Aujourd'hui, et précisément au moyen de ce don du discernement *des esprits* qui nous a été promis, nous mesurons sans effort la distance énorme qui sépare les pages immortelles de Paul des froides et ridicules allégories de Barnabas et de ses contes de vieille femme sur les hyènes et les belettes[4]; nous ne nous avisons pas un instant de mettre sur la même ligne l'idée de la vie future assurée

[1] Διάκρισις τῶν πνευμάτων, 1 Cor. XII, 10. 1 Thess. V, 21. 1 Jean IV, 1.

[2] 1 Cor. XII. Rom. XII.

[3] Πλήρης πν. ἀγ. ἔκχυσις ἐπὶ πάντας, Clem. *ad Cor.*, c. 2 et 46. Barn., c. 16: Θεὸς οἰκεῖ ἐν ἡμῖν.... ἐν ἡμῖν προφητεύων. Cf. c. 9, c. 19. Ignat. *ad Philad.*, c. 7. Polyc., c. 9. Herm., *Pastor*, II, mand. 3 etc.

[4] Barn., c. 8 et suiv.

au chrétien par sa communion avec le Sauveur ressuscité[1], et la preuve de la résurrection tirée de l'histoire de l'oiseau Phénix[2], et nous n'avons ni besoin ni envie de rattacher la rédemption à la ficelle rouge de la prostituée de Jéricho[3]. Mais le discernement des esprits n'en était pas précisément là à l'époque dont nous parlons. Nous constatons le contraire. C'est chose triste à penser, mais non moins vraie, que l'auréole de plus en plus lumineuse dont les générations suivantes entourèrent les têtes vénérées des premiers apôtres, n'était pas le reflet de l'illumination plus pénétrante que leurs écrits auraient communiquée aux intelligences, mais une espèce d'effet d'optique grandissant avec les distances et surtout produit par la lumière, bien terne pour nous, bien éclatante pour elles, de la légende tantôt naïve et gracieuse, tantôt grossière et absurde.

Mais reprenons le fil de notre récit et signalons encore, avant de rentrer dans les détails, deux faits généraux dont il convient de tenir compte dans l'appréciation des causes qui ont pu, soit accélérer, soit retarder la formation d'un canon du Nouveau Testament. On ne doit pas oublier d'abord qu'à l'entrée du deuxième siècle, la chrétienté se trouvait encore, ou se trouvait déjà divisée en deux camps, presque sans communion l'un avec l'autre, et dont le conflit n'était point encore jugé en dernière instance, ni par une décision des hommes, ni par l'arrêt plus lent, mais plus décisif, du temps et de ses progrès. Tant que cet état de choses durait et que l'un des deux partis n'était pas parvenu à se constituer comme la seule Église légitime, comme l'Église catholique, à l'exclusion de

[1] 1 Cor. XV, 12 et suiv.
[2] Clem., *loc. cit.*, c. 25.
[3] *Ibid.*, c. 12.

l'autre, il ne pouvait être question d'un recueil des écrits des apôtres reconnu universellement. Les chrétiens de la circoncision, restés attachés à la Loi et persistant à la regarder comme obligatoire, ne voulaient point entendre parler de Paul comme d'un apôtre, n'acceptaient point son enseignement et ses livres, et en général n'éprouvaient aucun besoin d'élargir le cadre des Saintes-Écritures par l'adjonction d'ouvrages d'une origine récente. Ils s'étaient bien habitués à entendre lire l'histoire de la vie de Christ dans un livre que les uns attribuaient à Matthieu, que les autres se contentent de nommer *l'évangile hébreu;* mais c'était là un moyen d'édification et rien de plus[1]. Nous admettrons sans peine que ce même évangile, et pour la même raison aussi l'épître de Jacques, ne pénétraient point dans les Églises pauliniennes. Pour qu'il se fît un recueil qui embrassât des écrits de ces deux nuances, il fallait que les divergences s'émoussassent un peu par le frottement même, ou peut-être aussi que le schisme devînt tel que le parti le plus avancé et le mieux inspiré pût se poser comme représentant seul la véritable Église de Christ. Ce progrès important se fit, mais insensiblement et par la force des choses, pendant le cours du second siècle, et surtout par suite du mouvement de résistance au gnosticisme de la part des communautés et des évêques héritiers de la tradition apostolique. Nous aurons tout à l'heure à constater l'influence de ce mouvement sur la constitution du canon.

Voici un second fait que nous soumettons à la méditation de nos lecteurs comme prouvant la non-existence d'un canon officiel à l'époque à laquelle nous nous sommes provisoirement arrêtés. Supposons un moment que les apôtres, ou du moins que le dernier survivant d'entre

[1] Voy. Euseb., *Hist. eccl.*, III, 27. Iren., *Adv. hær.*, I, 26.

eux ait arrêté, clos et signé un recueil de ce genre : comment s'expliquer alors que plus tard, et pendant des siècles, il y ait eu dans l'Église, et parmi les théologiens les plus savants et les plus haut placés, tant d'incertitude sur la canonicité de certains livres? Jean aurait promulgué ce code, et les Églises grecques auraient pu tour à tour vénérer et rejeter son Apocalypse? Pierre déjà aurait eu entre les mains la collection complète des épîtres de Paul, et Tertullien aurait pu attribuer à Barnabas celle aux Hébreux, tandis que Clément l'attribue à Luc et qu'Origène s'écrie : « Dieu seul en sait l'auteur » ? Comment un livre que l'autorité seule compétente y aurait compris, en aurait-il été éliminé plus tard par un docteur ou une Église, sans qu'un cri d'indignation se fût élevé aussitôt de toutes parts? De quel droit quelqu'un aurait-il pu se permettre d'enrichir le volume par des pièces nouvelles? Comment les nombreux fabricants de livres apocryphes auraient-ils pu avoir l'espérance de tromper le public, et comment surtout le public aurait-il pu se laisser prendre à une fraude si patente? Il n'y a pas à hésiter. S'il est vrai que le canon du Nouveau Testament ait été non-seulement fait et clos à la mort du dernier apôtre, mais reconnu et garanti par lui ou par ses collègues, alors tous les écrits sur l'origine apostolique desquels l'Église a eu des doutes plus tard, ou qui, simplement, restèrent inconnus à certaines Églises, tous ces écrits sont, par le seul fait de ce doute ou de cette absence, suspects au plus haut point; ou plutôt ils sont déchus de leurs titres à la canonicité. Car, si la Providence a donné mission aux apôtres mêmes de faire le canon, ce dernier a dû rester tel qu'il était sorti de leurs mains; eux seuls en sont les garants légitimes, de même qu'eux seuls, au point de vue de la théologie protestante orthodoxe, sont

les interprètes privilégiés de la pensée évangélique elle-même. On pourrait remonter plus haut encore et dire : Si le canon a été l'objet des préoccupations des apôtres mêmes, comment se fait-il que plusieurs de leurs écrits ne nous soient point parvenus[1] ? A cette question il n'y a plus alors qu'une seule réponse, réponse mesquine, désespérée, compromettante, mais qui a été plus d'une fois donnée de nos jours : c'est que ces écrits n'étaient pas inspirés !

Passons maintenant en revue ce qui nous reste d'auteurs, d'ouvrages ou de fragments de littérature chrétienne, appartenant à la période écoulée depuis l'an 130 jusque vers l'an 180, période importante pendant laquelle s'est opérée la rupture de l'Église catholique avec le judéo-christianisme d'un côté et le syncrétisme philosophique (le gnosticisme) de l'autre. Malheureusement la série des témoins à invoquer ici n'est ni bien nombreuse ni surtout bien riche en renseignements. Cependant il n'y en a pas un seul qui ne puisse fournir son petit contingent.

Nous commençons par la célèbre *Épître à Diognète*, imprimée fréquemment à la suite des œuvres de Justin Martyr, et placée par quelques critiques au rang des écrits des Pères apostoliques. De tous les écrits du second âge elle se rapproche le plus par son esprit de l'expression pure de l'enseignement des apôtres. On n'y rencontre point de citations proprement dites, mais quelques réminiscences éparses moins de textes que d'idées du sermon de la montagne, ainsi que de Paul et de Jean[2], réminiscences qui attestent une certaine familiarité avec ces auteurs, mais non le besoin d'invoquer leur autorité. Une

[1] 1 Cor. V, 9. Col. IV, 10, 16. Luc I, 1. 3 Jean, 9. Comp. Polyc. *ad Phil.*, c. 3, et les intepretès de 2 Thess. III, 17.
[2] *Ep. ad Diogn.*, c. 5, 6, 9.

seule fois cependant, à la dernière page, un mot de Paul est allégué textuellement avec une formule qui ne contient aucun élément théologique[1]. Mais on a surtout relevé un passage où, en parlant du Verbe révélateur et des grâces dont il a enrichi l'Église, l'auteur dit: «Dès lors la crainte de la loi y est chantée, la grâce des prophètes est reconnue, la foi des évangiles est édifiée, la tradition des apôtres est gardée, et la grâce de l'Église est dans l'allégresse[2].» En comparant ce passage avec ceux d'Ignace examinés plus haut, on y remarque une différence, légère en apparence, mais très-significative. Les évangiles y figurent au pluriel, et ce mot doit désigner ici pour la première fois des livres et non plus la notion abstraite primitive. A côté de la loi et des prophètes, voilà donc *les* évangiles qui apparaissent enfin comme une source régulière de la foi et de l'instruction chrétienne à côté des autres écrits plus anciens. Nous insistons sur ce fait que les évangiles arrivent les premiers à cet honneur, et nous faisons remarquer seulement que notre texte ne nous permet encore aucun jugement sur le nombre et le choix de ces livres. Quant aux apôtres, il n'est question que de leur enseignement oral et non de leurs écrits. Nous ne voulons pas amoindrir la portée de ce témoignage, bien que les critiques modernes, même M. Hefele, le savant éditeur catholique de l'Épître, soient enclins à considérer les deux derniers chapitres comme n'étant point authentiques. Dans une histoire où la chronologie exacte est impossible, quelques dizaines d'années de différence ne peuvent causer un grand embarras.

[1] *Ibid.*, c. 12, ὁ ἀπόστολος λέγει. 1 Cor. VIII, 1.

[2] C. 11: εἶτα φόβος νόμου ᾄδεται, καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται, καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται, καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται, καὶ ἐκκλησίας χάρις σκιρτᾷ.

Un autre auteur de cette époque, Hégésippe, dont l'historien Eusèbe nous a conservé quelques fragments[1], raconte, en parlant de ses voyages, qu'il avait trouvé partout les Églises et leurs évêques persistant dans la vraie foi, comme la prêchent la loi, les prophètes et le Seigneur[2]. Plus loin il est dit qu'on trouve dans ses écrits des extraits de l'évangile hébreu *et* syriaque et des traditions juives. Ces notes nous prouvent suffisamment que l'auteur, en fait de livres censés apostoliques, n'avait entre les mains ou n'employait qu'un évangile, dont Eusèbe ne savait rien de précis et dont il parle de manière à trahir son ignorance, mais qui en tout cas différait de ceux qui avaient fini par être adoptés par l'Église. Hégésippe se reconnaissant néanmoins en communauté de foi avec les Églises qu'il avait visitées, il s'ensuit que de son temps une collection quelconque de livres canoniques n'était point encore le critère de l'orthodoxie.

Quelques pages plus loin[3], Eusèbe cite un autre auteur, Méliton, évêque de Sardes, qui vivait également vers le milieu du second siècle. Parmi ses nombreux ouvrages il y en avait un sur l'Apocalypse de Jean. Que ç'ait été là un commentaire ou un livre de théorie, toujours est-il que c'est le premier exemple d'une étude faite sur un écrit apostolique. On ne manquera pas de remarquer ce fait curieux que c'est l'Apocalypse qui eut la première cet honneur; cela confirme ce que nous avons dit plus haut de la notion que les contemporains de Méliton s'étaient faite de l'inspiration; et ce n'en sera pas la seule confirmation ni la plus éclatante. Le même écrivain avait aussi composé un ouvrage qui, à ce qu'il paraît, comprenait une série

[1] Euseb., *Hist. eccl.*, IV, 22.

[2] (ὀρθὸς λόγος.... ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος *loc. cit.*).

[3] Euseb., *loc, cit.*, IV, 26.

d'extraits de l'Ancien Testament destinés à appuyer la foi chrétienne. Eusèbe a transcrit la préface de cet ouvrage, qui contient une énumération de tous les livres de l'ancienne Alliance et qui en parle de manière à faire voir que Méliton n'avait aucune idée d'une autre collection de livres sacrés. Eusèbe, si empressé à recueillir les opinions des anciens relatives au canon du Nouveau Testament, n'aurait pas manqué de relever celles de Méliton s'il en avait trouvé la plus légère trace. Remarquons encore en passant que le catalogue sus-mentionné omet le livre d'Esther. Comme nous le verrons plus loin, ce n'est là ni une faute de copiste ni un oubli involontaire de l'auteur.

Dans les quelques fragments qui nous ont été conservés de Claude Apollinaire[1], évêque d'Hiérapolis et contemporain de Méliton, il est question des controverses qui s'étaient élevées dans l'Asie-Mineure au sujet du jour de Pâques. Apollinaire fut le premier évêque de cette contrée qui prétendit que Jésus, l'année de sa mort, n'avait plus mangé l'agneau pascal, mais avait été crucifié le jour où les Juifs le mangeaient. Ses adversaires en appelaient à Matthieu; mais il déclare que c'est par erreur et qu'ils ont contre eux et la Loi et *les évangiles*. Cette dernière expression, à moins qu'on ne veuille l'étendre à des ouvrages aujourd'hui perdus, ne peut se rapporter qu'à celui de Jean, le seul de ceux que nous connaissons qui soit de l'avis d'Apollinaire. On voit par là que les évangiles étaient consultés pour des questions de discipline ecclésiastique et qu'on était déjà amené à les comparer entre eux.

Peu après il y eut Denys, évêque de Corinthe[2], auteur d'un grand nombre d'épîtres adressées à diverses Églises. Dans l'analyse qu'Eusèbe en donne, nous trouvons un pas-

[1] *Chron. pasch.*, p. 13, éd. Dindorf.
[2] Euseb., *loc. cit.*, IV, 23.

sage très-intéressant, extrait d'une lettre aux Romains et dans lequel il est dit qu'on avait lu le jour même, un dimanche, la lettre que les Romains venaient d'écrire aux Corinthiens, et qu'on ne manquerait pas de la relire ultérieurement pour l'instruction des fidèles, ainsi que celle que Clément avait écrite autrefois. Cela nous fait voir que les lectures publiques, dans cette localité et probablement ailleurs aussi, comprenaient entre autres des communications épistolaires. Nous ne ferons point de difficulté d'admettre que si Clément de Rome se faisait lire à Corinthe soixante ans après sa mort, l'apôtre Paul aura eu le même privilége. Ce serait (quoique par induction seulement) le plus ancien témoignage d'une lecture périodique des épîtres. Toujours est-il que celles des apôtres n'étaient pas les seules qu'on employât ainsi. En un autre endroit, Denys, se plaignant que ses lettres eussent été falsifiées par des interpolations ou des retranchements, ajoutait que cela n'était pas chose étonnante, puisque quelques-uns avaient osé porter la main de la même manière jusque sur les écrits évangéliques[1]. Ce dernier texte nous permet de penser que les évangiles, ou des évangiles, connus et lus à Corinthe du temps de Denys, étaient encore l'objet de remaniements tels que l'histoire les a constatés pour les temps antérieurs.

Nous pourrions passer sous silence un fragment anonyme qu'Eusèbe extrait d'un ouvrage étendu dirigé contre les Montanistes[2]. Selon toutes les probabilités, l'auteur n'a écrit que vers la fin du second siècle, à une époque où les opinions relatives au canon étaient déjà bien plus arrêtées. Mais comme, après tout, cet auteur, quoi qu'on en dise, ne nous apprend absolument rien sur notre sujet,

[1] γραφαὶ κυριακαί.
[2] Euseb., *Hist. eccl.*, V, 16, 17.

nous ne voulons pas lui disputer la place qu'on revendique pour lui dans l'ordre chronologique. Voici le fait : dans sa préface il déclare avoir hésité quelque temps avant de se décider à écrire son livre, non qu'il craignît de ne pouvoir réfuter l'erreur ou rendre témoignage à la vérité, mais de peur d'encourir de la part de certaines gens le reproche de vouloir, par son écrit, faire des règlements additionnels à la parole de la nouvelle Alliance évangélique, parole à laquelle rien ne doit être ajouté et de laquelle rien ne doit être retranché par quiconque veut vivre selon l'Évangile[1]. En employant ici inconsidérément le terme de *Nouveau Testament* au lieu de la *nouvelle Alliance*, on croyait avoir sous la main la preuve directe de ce que le Nouveau Testament, dans le sens moderne du mot, aurait été signalé comme une collection close et parfaite, dès le milieu (?) du second siècle. Mais il est facile de voir que si même l'auteur, en nommant la *parole* de la nouvelle Alliance, a en vue certains écrits, il ne détermine en aucune façon le nombre et la forme de ces derniers et par conséquent ne nous fait point avancer d'un seul pas au delà de ce que nous savons sans lui. Nous persistons d'ailleurs à croire qu'il n'est pas question ici de livres, mais de la foi légitimement prêchée dans l'Église et dans l'Église constituée d'après la tradition authentique, foi qu'il veut défendre contre les innovations plus ou moins excentriques (il s'agissait d'une espèce de *revivals*) de la secte phrygienne. Ce qui le prouve, c'est qu'un peu plus loin le même auteur dit encore : Le genre spécial de prétendu prophétisme que ce faux prophète (Montanus) veut mettre en vogue, ne s'est trouvé nulle part et chez personne *ni sous l'ancienne ni sous la nouvelle Alliance*, et à ce propos

[1] ....μή πη δόξω τισὶν ἐπισυγγράφειν ἢ ἐπιδιατάττεσθαι τῷ τῆς τοῦ εὐαγγελίου καινῆς διαθήκης λόγῳ κ. τ. λ.

il cite une série de noms de prophètes chrétiens, tant de l'époque des apôtres, par exemple Agabus et les filles de Philippe, que du siècle suivant, comme Quadratus, et même des contemporains, en se prévalant d'une parole de l'*Apôtre*, qui aurait dit[1] que le don de la prophétie doit subsister dans toute l'Église jusqu'à la venue du Seigneur. Ce dernier passage prouve deux choses: d'abord que, dans le style de l'auteur la *nouvelle Alliance* n'est pas le *Nouveau Testament*, le livre; et puis que l'auteur, tout désireux qu'il est de ne point empiéter sur les droits de la Parole évangélique, ou bien ne connaît guère les textes écrits ou bien les manie très-librement.

Puisque nous sommes à glaner dans les récits d'Eusèbe relatifs aux Montanistes, disons en passant qu'il cite encore un certain Apollonius[2] qui a également écrit contre cette secte, et chez lequel il signale, comme une chose digne de remarque, des citations empruntées à l'Apocalypse, et l'assertion que Jésus aurait ordonné aux apôtres de rester douze ans à Jérusalem.

Mais nous avons aussi à consulter les auteurs dont les ouvrages nous ont été conservés intégralement, ainsi que divers documents de moindre étendue qui présentent le même avantage. Nous signalons en premier lieu les œuvres d'Athénagore, mort vers 177, et dont nous possédons une Apologie et un traité sur la résurrection. Dans ce traité on découvre aisément que l'auteur a lu ce que Paul dit au XVe chapitre de la première aux Corinthiens; une fois même il le cite[3]; mais autrement les textes du Nouveau Testament, bien que très-nombreux sur cette matière,

[1] Où l'apôtre a-t-il dit cela? On peut le déduire très-légitimement, quant à l'Esprit, de 1 Cor. XII, XIV; mais le texte n'en fait pas moins défaut.
[2] Euseb., *loc. cit.*, c. 18.
[3] Κατὰ τὸν ἀπόστολον, *De res.*, 16. Comp. aussi c. 9 et 19.

loin d'être allégués, n'ont pas même déteint sur le style. Dans l'Apologie on trouve un peu plus fréquemment des phrases ou des expressions empruntées à saint Paul[1], mais point de citations, tandis que plus souvent l'auteur allègue des paroles de Jésus-Christ dont la teneur est généralement conforme au texte du Sermon de la Montagne. Cependant, parmi ces allégations textuelles, il y en a une que nous chercherions vainement dans nos évangiles canoniques. Le Seigneur aurait donné des instructions précises sur la manière dont les chrétiens devaient se donner le baiser fraternel pour ne pas faire naître des pensées coupables et compromettre leur salut[2]. Les formules de citation sont ici tellement positives qu'il faut reconnaître que l'auteur avait devant lui un texte écrit.

Nous possédons encore la relation à peu près complète de la persécution des chrétiens des Gaules sous Marc-Aurèle, dans une lettre adressée par les Églises de Lyon et de Vienne à celles de l'Asie-Mineure[3]. Cette lettre peut remonter à l'an 177, et il serait possible qu'Irénée, plus tard évêque de Lyon, n'eût pas été étranger à sa rédaction. Cependant, comme ce fait n'est pas certain, nous pouvons parler à part de cette lettre. De tous les monuments littéraires de cette période elle est le plus riche en allusions aux livres apostoliques. On y rencontre des phrases évidemment empruntées aux épîtres aux Romains, aux Philippiens, aux deux à Timothée, à la première de Pierre et aux Actes; de plus, une parole du Seigneur que nous ne connaissons que par l'évangile de Jean, une fois même une citation directe et textuelle, qualifiée d'*Écriture*,

[1] Épp. aux Rom., Gal., 1re à Tim. Comp. *Athen. leg.*, c. 13, 16, 37.
[2] *Ibid.*, c. 32 : πάλιν ἡμῖν λέγοντος τοῦ Λόγου..... καὶ ἐπιφέροντος.....
[3] Euseb., *Hist. eccl.*, V, 1.

et, chose remarquable, cette citation, assez libre du reste, est empruntée à l'Apocalypse[1].

On peut rapporter à la même époque la relation du martyre de saint Polycarpe imprimée dans les collections des Pères apostoliques[2]. Elle n'est pas absolument à l'abri de toute suspicion critique; mais nous ne voulons pas entrer ici dans une discussion qui est sans intérêt pour notre récit. On y trouve également des phrases empruntées tacitement aux livres des apôtres, à l'épître aux Romains, à la première aux Corinthiens et à l'histoire évangélique; pour ces dernières allusions, nous ne saurions dire au juste si les auteurs ont eu sous les yeux une rédaction écrite.

La relation du martyre d'Ignace, imprimée dans les mêmes collections, est beaucoup plus suspecte. Il en existe jusqu'à huit rédactions très-différentes, et Eusèbe ne l'a point connue. Nous ne la citons donc que pour mémoire. Dans la récension la moins amplifiée, l'Ancien Testament est invoqué quelquefois[3], le Nouveau ne l'est nulle part directement. On y voit bien des traces de l'épître aux Romains et de l'histoire de Paul telle qu'elle est racontée dans les Actes; mais c'est tout.

Nous passons à un ouvrage des plus lus et des plus prônés dans les premiers siècles, le *Pasteur* d'Hermas. Ce livre, que nous verrons bientôt élevé lui-même à la dignité canonique, ne cite nulle part directement ni l'Ancien ni le Nouveau Testament. Il va sans dire que le langage biblique n'en perce pas moins en maint endroit, et quant au Nou-

[1] ....ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ, ὁ ἄνομος ἀνομησάτω ἔτι καὶ ὁ δίκαιος δικαιωθήτω ἔτι. Cf. Apoc. XXII, 11.

[2] Cf. Euseb., *Hist. eccl.*, IV, 15.

[3] Entre autres le passage du Lévitique que l'auteur peut très-bien avoir emprunté ou copié de 2 Cor. VI, 16. En tout cas, le γέγραπται renvoie à Moïse.

veau Testament en particulier, les allusions à certains passages des évangiles synoptiques, des épîtres de Paul et de la première de Pierre ne sont pas rares. Mais le fameux *sicut scriptum est*, la formule de citation obligatoire, à laquelle on attache avec raison une grande importance, ne se rencontre jamais dans ces occasions. En revanche, elle est employée pour introduire une citation d'un livre apocryphe[1].

Arrivons enfin à celui d'entre les auteurs de cette époque qui est le plus important pour l'histoire de la théologie en général et pour celle du canon en particulier. C'est Justin Martyr. Nous l'avons réservé pour la fin de ce chapitre, afin de rattacher à lui les résultats généraux de nos études sur la période qu'il représente. Les ouvrages authentiques de cet auteur ne sont pas nombreux, mais ils sont de beaucoup plus étendus que tous ceux que nous venons de passer en revue, et ils touchent à plusieurs points de l'histoire du canon.

Justin est, entre tous ses contemporains, celui qui dépend le moins de la tradition et qui a le plus fréquemment, le plus régulièrement recours à des écrits quand il s'agit de preuves théologiques. Pour lui, le suprême critère de la vérité évangélique, c'est l'argument tiré des prophéties[2]. Les prophéties sont les indices les plus directs et les plus irrécusables de l'action du Verbe, seule source de la vérité pour les mortels; elles apparaissent

[1] Herm., l. I, vis. 2, c. 3, *sicut scriptum est in Heldam et Modal.* C'était le titre d'un livre brodé sur un incident de l'histoire mosaïque (Nomb. XI, 26).

[2] Les miracles peuvent être l'effet de la magie, les narrateurs peuvent mentir; ἀλλὰ τοῖς προφητεύουσι κατ' ἀνάγκην πειθόμεθα διὰ τὸ ὁρᾷν.... ἥπερ μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις (*Apol.*, I, 30, p. 72). Comment croire à un crucifié qu'il est le fils aîné de l'Éternel et le juge du monde, si nous n'avions pas les prophéties antérieures à sa naissance et que nous n'en vissions pas l'accomplissement? (*Ibid.*, c. 53, p. 88. Coll. *Dial. c. Tryph.*, 32, p. 249).

comme telles surtout quand l'accomplissement vient les confirmer. D'après cela, l'argumentation apologétique et polémique de Justin repose essentiellement sur le rapprochement des textes prophétiques de l'Ancien Testament (inspirés par le Verbe) et des faits de l'histoire de Jésus constatés dans les *Mémoires* des apôtres. Aussi ces deux genres de citations, d'ailleurs très-fréquemment employés, sont-ils les seuls, à peu près, que l'on rencontre chez lui. Les livres didactiques du Nouveau Testament ne sont pas mentionnés une seule fois dans tous ses écrits, bien qu'il ne nous semble pas possible d'affirmer qu'il ne les ait pas connus. Au contraire, des phrases et des idées qui rappellent, soit l'évangile de Jean, soit les épîtres de Paul et celle aux Hébreux (mais non les épîtres pastorales ni les catholiques), se rencontrent chez lui assez souvent. Il est surtout à remarquer que les citations tirées de l'Ancien Testament s'accordent quelquefois plus exactement avec le texte de Paul (dont le nom n'est jamais prononcé par l'auteur [1]) qu'avec celui des Septante.

La méthode apologétique de Justin a pour corollaire, ou plutôt pour base, une théorie très-rigoureuse de l'inspiration. Il est véritablement le docteur de la *théopneustie* ou *inspiration plénière;* car c'est de lui que vient cette fameuse explication, qui a fait fortune dans l'Église, et d'après laquelle les prophètes ont été pour le Saint-Esprit ce que la flûte est pour le musicien. L'inspiration, dit-il, est un don qui vient d'en haut aux saints hommes, lesquels n'ont pour cela besoin ni de rhétorique ni de dialectique,

[1] Il est à remarquer que Justin attache une valeur théologique au nombre des *douze* apôtres (*Dial. c. Tryph.*, c. 42) qui est préfiguré dans l'Ancien Testament et ne saurait par conséquent être changé. Il y a plus. Au même livre, ch. 35, l'auteur déclare dans les termes les plus énergiques que ceux qui permettent de manger des εἰδωλόθυτα sont de faux prophètes. Comp. Act. XV, 29; Apoc. II, 14, 20, avec 1 Cor. VIII, 4; X, 23 et suiv.

mais doivent se livrer purement et simplement à l'action du Saint-Esprit, afin que l'archet divin descendu du ciel, se servant d'eux comme d'un instrument à cordes, nous révèle la connaissance des choses célestes [1]. Cette définition a été comprise très-mal à propos comme se rapportant à tous les genres de compositions bibliques. Il importe de reconnaître que Justin ne l'applique qu'à ce qu'il est en droit de considérer comme prophétie, c'est-à-dire, d'après son point de vue, à l'Ancien Testament tout entier [2] et à ce qui, en dehors de ce recueil, portait le même caractère. Voilà pourquoi ni les évangiles ni les épîtres ne sont jamais cités comme livres inspirés ; ces dernières ne sont même point citées du tout, comme nous venons de le dire ; les évangiles sont invoqués comme documents historiques propres à constater l'accomplissement des prédictions inspirées. Mais, en dehors de l'Ancien Testament, Justin connaissait d'autres livres prophétiques, qu'il cite comme tels, et qui partagent à ses yeux les prérogatives que nous venons de signaler. Il y en a trois qu'il cite nominativement. C'est d'abord l'Apocalypse, dont l'auteur, Jean, l'un des apôtres de Christ, a reçu une révélation particulière relative au règne millénaire [3]. Vient ensuite la Sybille, à laquelle il fait beaucoup d'emprunts et dont il explique même les défauts métriques par la puissance de l'inspiration qui la dominait [4]. Enfin, le livre d'un pro-

[1] ....ἵνα τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατιὸν πλῆκτρον, ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον, τὴν τῶν θείων ἡμῖν ἀποκαλύψῃ γνῶσιν (*Coh. ad Gr.*, c. 8).

[2] Et pas une seule fois à ce que nous appelons le Nouveau Testament, lequel Justin n'emploie jamais pour la *démonstration* théologique, ni dans son ensemble ni dans ses parties. Les paroles du Christ, du Logos, n'ont pas besoin d'être qualifiées d'inspirées, parce que c'est le Logos lui-même qui est l'auteur de toute inspiration. Elles sont indépendantes des livres qui les renferment.

[3] *Dial. c. Tryph.*, c. 81.

[4] δυνατὴ ἐπιπνοία (*Coh. ad Gr.*, c. 16, c. 37, 38. *Apol.*, I, 20, 44). Comp.

phète aujourd'hui inconnu, Hystaspe, mais qui est cité longtemps encore par les Pères postérieurs, est expressément mis sur la même ligne que la Sibylle et les auteurs sacrés de l'Ancien Testament, les diables seuls ayant pu faire rendre une loi qui en interdit la lecture si salutaire aux hommes [1]. Ajoutons encore que Justin, restant conséquent avec lui-même, déclare que l'Ancien Testament est à considérer, non comme la propriété des juifs, auxquels la Providence en a confié le dépôt provisoire, mais comme celle des chrétiens, auxquels il appartient, et comme recueil de livres et par son contenu dogmatique [2]. Justin aurait dit: *l'Ancien Testament est le canon des chrétiens* [3], si ce terme avait déjà été usité. Il fait un pas de plus et proclame, lui le premier parmi les écrivains chrétiens que nous connaissions, l'inspiration des Septante [4]. D'après ce que nous avons dit dans notre premier chapitre, on comprend que ce fait doit être pour la suite d'une grande importance.

Mais le point le plus intéressant pour l'histoire du canon, c'est de connaître les évangiles de Justin, puisque ce sont, après l'Apocalypse, les seuls écrits apostoliques qu'il cite expressément, et qu'il nous en parle même comme de livres servant au culte. Le jour du soleil (le dimanche), dit-il [5], tous ceux d'entre nous qui habitent la même ville

en général, sur l'usage que les Pères font des oracles sibyllins, l'article inséré dans le t. VII de la *Nouvelle Revue*, p. 199 et suiv.

[1] *Apol.*, I, 20, 44. Nous avons expliqué ce passage dans l'article cité à la note précédente.

[2] οὐχ αὐτοῖς ἀλλ' ἡμῖν ἡ ἐκ τούτων διαφέρει διδασκαλία.... αἱ τῇ ἡμετέρᾳ θεοσεβείᾳ διαφέρουσαι βίβλοι (*Coh. ad Gr.*, c. 13).

[3] Le Saint-Esprit a prédit par les prophètes *tout* ce qui concerne Jésus-Christ: τὰ κατὰ Ἰησοῦν πάντα (*Apol.*, I, 61; cf. c. 50).

[4] θείᾳ δυνάμει τὴν ἑρμηνείαν γεγράφθαι.... avec la fable bien connue par le récit d'Aristéas. ταῦτα οὐ μῦθοι! (*loc. cit.*)

[5] *Apol.*, I, 67: τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ.

ou contrée se réunissent, et on fait une lecture des mémoires des apôtres ou des écrits des prophètes, autant que le temps le permet; puis, quand le lecteur a fini, le supérieur en fait une application parénétique, après laquelle nous nous levons pour la prière commune; ensuite on apporte du pain et du vin etc. Voilà donc la lecture régulière des évangiles ajoutée à celle de l'Ancien Testament d'après un témoignage explicite qui peut remonter à l'an 140. Car il ne peut y avoir de doute que ces *Mémoires* des apôtres sont des évangiles et pas autre chose. Justin le dit lui-même[1] quelques lignes plus haut, et de manière à nous rappeler que ce mot d'*évangiles*, en tant qu'il désigne des livres, est un terme populaire, naturellement introduit depuis que la prédication de l'*Évangile* (dans le sens religieux du mot) se rattache à une lecture qui enseigne au peuple les faits de l'histoire du Seigneur. Il est essentiel de ne pas oublier que le terme ne s'est point rencontré, dans ce sens, chez les auteurs antérieurs à cette époque[2]. Mais ce qui nous frappe davantage, c'est ce nom de *Mémoires* que Justin donne aux évangiles. Ici nous nous rappelons immédiatement que ce nom n'est pas absolument nouveau. Déjà Papias, en rendant compte de la composition de l'évangile de Marc, s'était servi deux fois du même terme en disant que ce disciple recueillait dans les prédications de Pierre les éléments historiques que l'apôtre venait à mentionner (ὡς ἐμνημόνευσεν) et les mettait ensuite par écrit aussi bien qu'il pouvait les reproduire de mémoire (ὡς ἀπεμνημόνευσεν)[3]. D'un autre côté, Origène, pour expli-

[1] οἱ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν ἃ καλεῖται εὐαγγέλια (*loc. cit.*, 66).

[2] Le dernier chapitre de l'épître à Diognète ferait seul exception ici s'il était plus ancien que l'*Apologie* de Justin, ce dont il y a lieu de douter.

[3] Papias *ap.* Euseb., III, 39. Comp. *Nouv. Revue*, II, 61. Dans les *Récognitions clémentines*, on fait également dire à Pierre (II, 1): *In consuetudine habui verba domini quæ ab ipso audieram in memoriam revocare.*

quer dans quel sens on pouvait attribuer à saint Paul l'épître aux Hébreux, dit que les pensées appartiennent à l'apôtre, mais que la rédaction doit avoir été faite par quelqu'un qui les reproduisait de mémoire (ἀπομνημονεύσαντος)[1]. Eusèbe fait remarquer qu'Irénée parle quelque part des ἀπομνημονεύματα (mémoires, souvenirs, relations) d'un presbytre apostolique[2]. La signification et la portée du terme ne sauraient donc être douteuses. C'est évidemment, pour Justin, tout autre chose que les écrits des prophètes inspirés d'une manière miraculeuse par le Saint-Esprit et sans que la mémoire ou telle autre faculté humaine y fût spontanément active. Remarquons encore que notre auteur déclare en toutes lettres que ces Mémoires ne font pas autorité par eux-mêmes, mais que les chrétiens y ajoutent foi *parce que* les prophètes (de l'Ancien Testament) en ont d'avance ratifié et sanctionné les récits[3]. C'est toujours la prédiction seule qui est le critère de la vérité, parce qu'elle est la seule manifestation exclusivement divine, et Christ lui-même nous ordonne d'obéir, non à des enseignements humains, mais à ce qu'ont annoncé les prophètes et à ce qu'il a enseigné lui-même[4]. Ainsi tout ce qui n'est pas parole de Christ ou de prophète est enseignement humain.

Cette expression de ***Mémoires des apôtres*** revient assez fréquemment sous la plume de Justin, tandis qu'il se sert rarement du terme d'*évangile*. Nous avons déjà constaté qu'il emploie ce mot au pluriel; ajoutons maintenant que, selon toutes les probabilités, il ne croyait pas avoir besoin

[1] Origen. *ap.* Euseb., VI, 25.

[2] Euseb., *Hist. eccl.*, V, 8.

[3] οἷς ἐπιστεύσαμεν ἐπειδὴ καὶ τὸ προφητικὸν πνεῦμα τοῦτο ἔφη (*Apol.*, I, 33; cf. *Dial. c. Tryph.*, c. 119).

[4] οὐκ ἀνθρωπείοις διδάγμασι κεκελεύσμεθα ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ πείθεσθαι, ἀλλὰ τοῖς διὰ τῶν μακαρίων προφητῶν κηρυχθεῖσι καὶ δι' αὐτοῦ διδαχθεῖσι (*Dial. c. Tryph.*, 48).

de recourir en outre à la tradition orale; d'après la tendance et la méthode de ses travaux théologiques, il devait lui importer, au contraire, d'avoir partout sous la main des documents écrits reconnus pour authentiques et suffisamment anciens. Aussi affirme-t-il que les Mémoires dont il invoque le témoignage, contiennent *tout* ce qui concerne la vie du Sauveur[1], et qu'ils ont été rédigés par les apôtres et leurs compagnons[2]. Mais quels sont donc ces évangiles? Depuis quatre-vingts ans les critiques allemands écrivent des volumes sur cette question. Justin ne cite pas de nom propre. Une seule fois, à la vérité, en racontant que Jésus donna des surnoms à plusieurs disciples, entre autres à Pierre, il dit que cela est relaté dans SES (αὐτοῦ) mémoires[3]. Justin ne parlant nulle part ailleurs de Mémoires ou plutôt de Souvenirs de Jésus-Christ (comme Xénophon disait: *Souvenirs de Socrate*), mais de Mémoires des apôtres, le pronom ne peut ici se rapporter qu'à Pierre, l'auteur du livre qu'il avait en vue. Un évangile de Pierre existait dans l'antiquité[4], et il ne serait pas impossible que Justin l'eût connu et consulté avec d'autres; en tout cas nous préférerions cette interprétation à celle qui veut y voir l'évangile de Marc qui serait ici attribué à Pierre. Mais comme partout ailleurs, et sans une seule exception, il est question de Mémoires *des apôtres* (au pluriel), nous serions plutôt porté à corriger le texte et à rétablir ici aussi ce pluriel qui cadrerait à merveille avec le reste de la phrase[5].

[1] οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος (*Apol.*, *loc. cit.*).

[2] ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι (*Dial. c. Tryph.*, c. 103). Ces derniers mots rappellent la préface de Luc.

[3] *Dial. c. Tryph.*, c. 106. Coll. Marc III, 16.

[4] Orig. *ad Matth.* XIII, 54. Euseb., *Hist. eccl.*, III, 3, 25; VI, 12. Hieron., *Catal.*, c. 1, c. 41. Theodoret., *Hæret. fab.*, II, 2.

[5] « Il changea le nom de Pierre, l'un *des apôtres*, ce qui est aussi relaté dans LEURS mémoires. »

Quoi qu'il en soit, la question de savoir quels évangiles Justin avait entre les mains ne saurait être résolue que par l'étude des extraits qu'il en donne en très-grand nombre. La plupart de ces extraits se laissent combiner sans trop de peine avec nos évangiles synoptiques, surtout avec ceux de Matthieu et de Luc[1], bien entendu si l'on n'exige pas une coïncidence parfaitement et rigoureusement littérale. Il est vrai d'ailleurs qu'une pareille coïncidence même ne prouverait pas l'identité d'une manière absolue, parce que les autres évangiles qui circulaient alors ou qui avaient existé antérieurement pouvaient avoir une grande ressemblance avec les nôtres. Mais, puisque ceux-ci étaient répandus incontestablement dans les Églises du temps de Justin, nous ne voyons pas pourquoi nous hésiterions à supposer qu'il les eût connus. Comme il ne se servait des évangiles que pour constater l'accomplissement des faits prédits par les prophètes, il n'attachait pas une grande importance à la lettre, et le peu de ressemblance que nous remarquons généralement entre ses citations et nos textes canoniques ne doit pas seul déterminer notre jugement. Toutefois il est remarquable que plusieurs des citations de Justin, dont le texte diffère du nôtre, se retrouvent *littéralement* dans d'autres ouvrages, par exemple dans les *Clémentines*, sur les sources desquelles les critiques ne sont pas non plus d'accord. Cette coïncidence permettrait peut-être de ne pas attribuer toutes les variantes de Justin à des défauts de mémoire. Ajoutons que Justin, lorsqu'il revient plusieurs fois à parler d'un même trait de l'histoire évangélique, se sert généralement des mêmes expressions. Ce fait semble accuser sa dépendance à l'égard d'une source écrite, et par conséquent, s'il y a là des différences avec nos textes canoniques, il faudrait encore en conclure qu'il

[1] Il y a aussi des réminiscences du texte de Jean, quoique en petit nombre.

emploie un évangile aujourd'hui perdu. Mais laissons ces détails pour éviter tout ce qui pourrait avoir l'air d'une chicane, et, passant à ce qu'il y a de plus essentiel, examinons si les faits eux-mêmes sont ceux, et exclusivement ceux que relatent les évangiles canoniques. Si l'on avait toujours procédé de cette manière, la question aurait paru moins difficile. Or voici quelques-unes des données historiques que Justin dit avoir puisées dans les Mémoires des apôtres, et sur la valeur et l'origine desquelles nous nous en rapportons au jugement de nos lecteurs.

La généalogie de Jésus reconnue par Justin est toujours celle de sa mère Marie, vierge. C'est elle qui descend de David et des patriarches. Il n'est pas question de Joseph. Or nos évangiles ne donnent que des généalogies de Joseph et ne disent rien de la famille de Marie[1]. Toutes les fois qu'il est question des Mages, Justin les fait venir d'Arabie[2]. Pour le fond, cela ne contredit pas le récit de Matthieu ; mais il est impossible de ne pas penser que Justin ait lu ce nom propre dans la source qu'il consultait de préférence. Jésus naquit dans une caverne[3] près du village, parce qu'il n'y avait pas de place dans les maisons. Ce détail, inconnu à nos évangiles, est raconté ailleurs aussi[4] et s'est fixé dans la tradition ecclésiastique. Quand Jésus sortit de l'eau après avoir reçu le baptême, un feu s'alluma dans le Jourdain[5]. La voix céleste proclama à cette occasion ces paroles : Tu es mon fils ; je t'ai engendré aujourd'hui, d'a-

[1] *Dial. c. Tryph.*, c. 43, 100. Cf. Matth. I, 16 ; Luc. III, 23.

[2] *Ibid.*, c. 77, 78 ; 88, 102, 106, sept fois.

[3] ἐν σπηλαίῳ (*ibid.*, c. 78).

[4] *Ev. Jacobi*, c. 18. *Ev. infant.*, p. 169. Fabr. Orig. *c. Cels.*. I, 51. Euseb., *Vit. Const.*, III, 40.

[5] πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ (*Dial. c. Tryph.*, c. 88. Coll. Fabric., *Cod. apocr.*, III, 654. *Sibyll.*, lib. VI, VII. Comp. *Nouv. Revue*, VII, p. 235, 238).

près ce qu'avait prédit David[1]. Jésus exerçait le métier de charpentier et fabriquait des charrues et autres instruments aratoires[2]. Quirinus est nommé le premier procureur de la Judée et non préfet de Syrie[3], ce qui est une grande différence et peut jusqu'à un certain point amoindrir les difficultés d'un passage bien connu de Luc. Les miracles de Jésus sont regardés par les Juifs comme des effets de magie ou des prestiges[4]. A Gethsémané, la sueur tombait en grosses gouttes du front du Seigneur; mais Justin ne mentionne pas la désignation spéciale qu'on trouve chez Luc et sur laquelle les anciens déjà ont tant disserté[5]. Contrairement au récit de tous nos quatre évangélistes, il affirme que, lors de l'arrestation de Jésus, *pas un seul homme* ne lui vint en aide, et il en trouve la preuve dans le Psaume XXII, 11, dont le témoignage, d'après la théorie développée plus haut, l'emportait nécessairement sur des relations modernes, à moins qu'on ne veuille dire que Justin possédait un évangile dans lequel était omis l'incident de Pierre et de Malchus[6]. Tous les disciples *renièrent* leur Maître jusqu'après la résurrection[7]. Cette exagération, reproduite plusieurs fois, est étrangère à nos évangiles. Au lieu de ce que racontent ceux-ci des soldats embauchés par le parti du Sanhédrin, Justin parle à diverses reprises d'agents juifs choisis et envoyés par tout le

[1] *Dial. c. Tryph.*, c. 88, 103; Psaume II, 7; Clém. d'Alex., *Pæd.*, I, 6; August., *De consensu evv.*, II, 14, connaissent cette formule (voy. Luc III, 22; Matth. III, 17). Elle existe dans le Cod. D.

[2] *Dial. c. Tryph.*, c. 88; comp. Marc VI, 3. Origène prétend (*c. Cels.*, VI, 36) que cela ne se trouve dans aucun évangile canonique.

[3] *Apol.*, I, 34.

[4] μαγικὴ φαντασία (*Dial. c. Tryph.*, c. 69. *Recogn. Clem.*, I, 58. Lactant., *Inst. div.*, V, 3).

[5] *Loc. cit.*, cap. 103. Cf. Luc XXIII, 44.

[6] οὐδεὶς, οὐδὲ μέχρις ἑνὸς ἀνθρώπου, βοηθεῖν αὐτῷ ὑπῆρχεν (*loc. cit.*).

[7] *Apol.*, I, 50. *Dial. c. Tryph.*, 53, 106: ἀπέστησαν ἀρνησάμενοι.

pays pour accuser les disciples d'avoir enlevé le cadavre etc.[1]. Enfin, des paroles de Jésus étrangères aux évangiles canoniques sont rapportées en plusieurs endroits[2].

Si, après avoir mûrement pesé tous les témoignages recueillis et exposés dans ce chapitre, nous déclarons n'y trouver aucune trace de l'existence d'un recueil officiel, tant soit peu complet, des livres du Nouveau Testament, nous n'encourrons pas le reproche d'avoir basé notre argumentation sur le silence accidentel de quelques auteurs peu nombreux. Pour la théorie, on pouvait encore se passer d'un pareil recueil, soit qu'on trouvât, comme Justin, la force de l'Évangile dans les mystères de la lettre des prophètes, soit qu'on le sentît encore, comme Ignace, confirmé par la puissance de l'Esprit et de son témoignage intérieur. En pratique, on s'édifiait par la lecture des livres apostoliques qu'on avait sous la main; on les faisait même déjà servir à l'instruction des fidèles, et cela régulièrement. Pour les évangiles, c'est un fait positif; pour les épîtres, c'est possible; mais le choix des livres n'était pas arrêté et réglé par une autorité. Nous avons vu citer, louer, lire officiellement des livres apocryphes ou du moins des livres exclus plus tard du canon. Celui de l'Ancien Testament n'est pas plus fixé que celui du Nouveau. Méliton en exclut Esther; Clément y met Judith. A plusieurs

[1] *Dial. c. Tryph.*, c. 17, 108. Matth. XXVIII, 12 et suiv.

[2] Ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις (*Dial. c. Tryph.*, c. 35). — Ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρίνω (*ibid.*, c. 47). — Εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς τί καινὸν ποιεῖτε; καὶ γὰρ οἱ πορνοὶ τοῦτο ποιοῦσιν (*Apol.*, I, 15). — Ἰησοῦς ἐνδύσαι ἡμᾶς τὰ ἡτοιμασμένα ἐνδύματα ἐὰν πράξωμεν τὰς αὐτοῦ ἐντολὰς ὑπέσχετο (*Dial.*, c. 116). — Ὅτι δεῖ αὐτὸν παθεῖν.... καὶ πάλιν παραγενήσεσθαι ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ τότε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ συμπιεῖν καί συμφαγεῖν κ. τ. λ. Cf. Matth. XX, 17; Marc X, 32; Luc XVIII, 31.

égards, les prophètes ont le pas sur les apôtres; jamais ceux-ci ne sont considérés comme occupant le premier rang. L'inspiration miraculeuse des Septante est relevée avec plus d'emphase que celle des écrivains du premier siècle, considérés comme tels. Au gré des théologiens, l'Apocalypse prime sur tous les autres écrits apostoliques. La tradition dispute la place aux Écritures ou la partage avec elles. Faute d'esprit critique et de discernement religieux, des hommes, d'ailleurs bien intentionnés, sont dupes de grossières supercheries littéraires. Tous ces faits appartiennent à une histoire impartiale du canon et ne sauraient être négligés si elle doit être autre chose qu'une formule arrêtée d'avance.

CHAPITRE IV.

L'HÉRÉSIE.

Nous avons soigneusement recueilli, dans les deux chapitres précédents, toutes les données des auteurs chrétiens antérieurs à l'an 180 touchant l'usage que l'Église faisait à cette époque des écrits apostoliques, et touchant l'autorité qu'elle leur reconnaissait. Mais nous n'avons encore consulté que des écrivains d'une seule catégorie ou d'un seul parti, ceux qui se savaient et se disaient les dépositaires ou héritiers directs de l'enseignement authentique de Jésus-Christ et de ses premiers disciples, et qui, au point de vue du développement postérieur de l'Église, doivent être en effet considérés comme ayant représenté et conservé la vraie croyance apostolique, comme ayant été les orthodoxes. Mais à côté d'eux il y avait des auteurs tout aussi nombreux et des partis très-divers, dont l'enseignement était tenu pour plus ou moins entaché

d'erreur et était par conséquent combattu avec une énergie croissante. Le résultat de cette lutte fut avant tout une fixation plus précise du dogme, une séparation plus nette de ce qui s'appela désormais le catholicisme, c'est-à-dire l'Église universelle et sa croyance, et de l'hérésie ou de la dissidence. Car il convient de remarquer que ce terme d'*hérésie*, d'après son étymologie, marquait dans l'origine toute espèce de division; ce n'est que plus tard, quand les controverses dogmatiques eurent acquis une importance prépondérante, qu'il s'y attacha une notion plus étroite laquelle finit par être la plus usitée. Or les phases de ce conflit entre la tradition apostolique ou le catholicisme orthodoxe et les aberrations variées de l'hérésie sont très-propres à jeter du jour sur l'histoire du canon, ou, pour mieux dire, elles en sont un élément très-essentiel. Généralement, il est vrai, on se contente de mettre à profit ce qu'on appelle les *témoignages* des hérétiques, pour prouver que *même* ces derniers ont reconnu l'authenticité des livres du Nouveau Testament et n'ont pu se soustraire à leur autorité; on en conclut que l'Église orthodoxe, à plus forte raison, a dû être en possession d'un canon scripturaire déjà formé et clos. Une pareille argumentation, très-plausible tant qu'il s'agit uniquement d'établir la haute antiquité ou l'authenticité de certains livres, et de livres auxquels on ne la conteste guère, cette argumentation n'est pas bien solide lorsqu'elle prétend prouver l'existence d'un canon officiel. Elle donne à certains faits une portée qu'ils n'ont pas, en passe d'autres sous silence, en dénature quelques-uns en les jugeant au point de vue d'un autre siècle, et impose par conséquent à l'historien le devoir de les mettre tous dans leur véritable jour.

Et d'abord il faut bien distinguer ici deux tendances

diamétralement opposées l'une à l'autre, bien que toutes les deux profondément séparées du catholicisme tel qu'il commençait à se constituer dans le cours du second siècle. Nous voulons parler du judéo-christianisme et du gnosticisme.

Le judéo-christianisme, c'est-à-dire le christianisme qui reconnaissait à la loi mosaïque (telle qu'elle était comprise et appliquée à l'époque de Jésus-Christ) un caractère perpétuellement obligatoire, n'était pas, quoi qu'on dise, une hérésie, dans ce sens qu'il serait né d'une défection ou séparation d'avec une Église orthodoxe antérieurement établie. Les livres du Nouveau Testament sont là pour prouver le contraire[1]. Qu'il n'ait ni compris ni épuisé la pensée intime de l'Évangile, nous le savons de reste; mais comme expression des convictions des masses il a le privilége de l'antiquité et pouvait, en se prévalant de cet avantage, qualifier d'hérétiques, tout à son aise, ceux qui n'adoptaient point son principe fondamental[2]. Ce judéo-christianisme finit par devenir hérétique lui-même, non par une déclaration positive ou officielle de l'Église dite catholique, mais insensiblement et par l'ascendant croissant qu'obtint cette dernière, au sein de laquelle la vie chrétienne et surtout la science théologique se développèrent plus richement, plus rapidement, plus victorieusement. Mais pendant toute la période dont nous nous sommes occupés jusqu'ici, il n'était point encore considéré ou désigné comme tel. Au contraire, le lien d'une commune origine qui le rattachait à l'Église universelle était encore très-solide, et l'exemple de Justin et d'Hégésippe nous montre que les transitions d'une nuance à l'autre étaient quelquefois peu saisissables ou peu défi-

[1] *Hist. de la théol. chr.*, l. III et IV de la 2e éd.

[2] τοὺς λέγοντας Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοὺς καὶ οὐκ εἰσίν (Apoc. II, 9).

nies. Sans doute, dans le sein même du parti judéo-chrétien il se produisait déjà des tendances et des systèmes plus ou moins éloignés de la naïve simplicité de l'enseignement du premier âge, et des éléments étrangers et compromettants vinrent bientôt se mêler chez quelques-uns à une tradition qui n'avait d'abord péché que par sa pauvreté[1]. Mais c'étaient là des exceptions, et la majorité des Églises de cette nuance ne se laissèrent point entraîner dans de pareils écarts. Or il est certain, comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire plus haut, qu'à l'époque où nous nous sommes provisoirement arrêtés, non-seulement ces Églises n'avaient pas de recueil officiel d'écrits apostoliques, mais qu'elles n'employaient pas ces écrits, même isolément, pour leur édification publique ou privée. Tout ce que nous trouvons chez elles, c'est une histoire écrite du Seigneur, un Évangile (comme on disait déjà avant le milieu du second siècle), que les unes possédaient dans une rédaction araméenne, les autres en grec, qu'on attribuait tantôt à Matthieu, tantôt à Pierre, tantôt aux apôtres en général[2], qui avait une grande ressemblance, pour le fond et la forme, avec nos trois premiers évangiles, mais qui en différait pourtant si bien que la différence fut remarquée par un siècle plus critique ou plus exigeant[3].

[1] Nous avons ici principalement en vue l'ébionitisme gnostique, représenté par les *Clémentines*, ouvrage du second siècle, qui est directement hostile à Paul, et dont les citations évangéliques abondent en éléments extra-canoniques.

[2] κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Πέτρον, κατὰ τοὺς δώδεκα, καθ' Ἑβραίους, τὸ ἑβραϊκὸν, τὸ συριακὸν etc.

[3] Nous renvoyons pour tous ces faits, élevés d'ailleurs aujourd'hui au-dessus de toute contestation, aux ouvrages qui traitent de l'histoire des évangiles. Il est inutile de transcrire ici les nombreux passages d'Irénée, de Jérôme, d'Épiphane et d'autres Pères qui parlent des judéo-chrétiens et de leur évangile. Il faut seulement rappeler que ces Pères, se plaçant au point de vue de leur époque et de la théorie catholique de leur temps, sont enclins à traiter les judéo-chrétiens comme des dissidents. Voy. notre *Hist. du N. T.*, §§ 198, 199, et surtout Credner, *Beiträge*, t. I.

Que prouvent tous ces faits pour l'histoire du canon? Dira-t-on que les judéo-chrétiens se sont séparés d'une Église qui possédait déjà antérieurement un recueil officiel ou du moins usuel de livres apostoliques? qu'ils ont rejeté ces livres, pour une raison ou une autre, de manière à ne plus s'en servir après les avoir eus sous les yeux et dans les mains? Ce serait bien là l'explication la plus étrange et la plus contraire à la nature des choses. Le noyau du recueil devenu plus tard officiel ou plus généralement accepté, c'étaient d'un côté les épîtres de Paul, comme nous l'avons fait pressentir plus haut déjà; de l'autre, ce que l'on avait de relations évangéliques suffisamment légitimées. Quant à ces dernières, nous venons de voir qu'elles n'étaient pas partout les mêmes et qu'elles variaient à l'égard de leur richesse relative; pour ce qui est des épîtres, personne ne nous contredira quand nous affirmons que ce n'est pas dans le sein des Églises de Palestine qu'elles ont été recueillies d'abord. C'est en Grèce qu'on les recueillit, en Asie-Mineure, à l'étranger enfin, et si elles ne pénétrèrent pas dans les communautés attachées à la tradition palestinienne, cela prouve précisément que le canon, tel qu'il exista plus tard, n'était pas un héritage de la primitive Église, mais se forma, se répandit et s'implanta lentement, progressivement et surtout parallèlement avec le mouvement théologique et religieux contemporain.

Il en était tout autrement des gnostiques. Ici nous n'avons point affaire à des Églises dont l'origine remonte au berceau du christianisme, se nourrissant d'une tradition pour ainsi dire toute locale, et peu accessibles à ce que l'esprit évangélique produisait hors de leur sphère étroite. Il s'agit au contraire d'individus, de philosophes, de chefs d'école, qui prétendaient faire prévaloir leurs spéculations

aventureuses et hardies touchant les problèmes les plus ardus de la métaphysique contre les croyances traditionnelles trop simples, trop insuffisantes à leur gré, des juifs et des chrétiens. D'où venaient-ils? Étaient-ce des étrangers, nous voulons dire des penseurs d'origine païenne, qui s'imposaient à l'Église par quelques fausses apparences de communauté de sentiments, ou bien des chrétiens égarés par les besoins déréglés de leur raison ou peu satisfaits de la théologie trop populaire de l'Évangile? La science n'est pas encore parvenue à répondre d'une manière définitive à cette question, que, pour notre part, nous inclinerions à résoudre par la première de ces deux suppositions. Mais comme, après tout, il s'agit de nombreuses individualités, placées dans des positions très-différentes et s'arrêtant à des systèmes plus différents encore, il se pourrait bien que le chemin parcouru et les résultats obtenus n'accusassent pas chez tous le même point de départ. Quoi qu'il en soit, un fait est positif à l'égard de tous : c'est qu'ils proposaient des théories de philosophie religieuse foncièrement différentes de ce qui, à la rigueur, pouvait être désigné par ce nom dans l'enseignement pastoral de l'Église, ou plutôt des doctrines tellement en dehors du cadre de cet enseignement, que par cela seul, et abstraction faite de tout ce qui lui était directement contraire, ils étaient moins des théologiens devenus hérétiques qu'il fallait exclure, que des philosophes restés étrangers qu'il ne fallait pas laisser entrer. Et pourtant ils tenaient à entrer ou, si l'on veut, à rester, non sans doute à cause d'avantages matériels, mais parce que, de toutes les religions et de tous les systèmes que leur syncrétisme avait mis à contribution pour édifier des doctrines nouvelles sur l'origine du mal, sur les rapports de l'infini au fini et sur les moyens de l'homme pour s'élever vers Dieu, le christia-

nisme leur avait fourni les éléments les plus nombreux et les plus précieux, et que l'Église leur offrait en même temps l'auditoire le plus disposé à les écouter.

Dans cette position, comment ces promoteurs de la Gnose, c'est-à-dire de la philosophie religieuse, pouvaient-ils parvenir à donner du crédit à leurs théories? La différence entre celles-ci et les croyances traditionnelles répandues dans l'Église était trop palpable pour qu'ils pussent espérer de faire prendre le change au public à cet égard. Les conducteurs des troupeaux, présents et vigilants, pouvaient leur opposer des dénégations aussi efficaces que formelles tant qu'ils venaient, pour ainsi dire, parler en leur propre et privé nom. Il leur fallait donc chercher un appui au dehors, et le choix ne pouvait pas être douteux. Les membres de l'Église qui faisaient de la théologie, c'est-à-dire qui essayaient de démontrer la foi évangélique enseignée traditionnellement, avaient recours à l'Ancien Testament, à la prophétie, à l'interprétation spiritualiste de la Loi. Or le gnosticisme, du moins dans ses principales formes, avait une antipathie très-prononcée pour cette même Loi et pour tout ce qui y tenait, et la regardait comme le produit d'une manifestation très-imparfaite ou même mensongère. Il affectait de mettre le Christ en contradiction directe avec elle. Il était ainsi naturellement amené à chercher dans les paroles du Seigneur, dans son histoire, dans tout ce qui pouvait être regardé comme le reflet de sa pensée, la preuve de cet antagonisme et, par suite, la confirmation de ses propres théories. De la tradition ecclésiastique il en appelait aux faits sur lesquels elle aussi était basée, mais en les expliquant d'une manière toute nouvelle; il en appelait aux textes qui représentaient ces faits le plus authentiquement, le plus immédiatement. Ces textes n'étaient pas, sans doute, inconnus aux Églises;

mais jusque-là on n'y avait point découvert de pareils enseignements; on s'en était édifié; on n'en avait pas fait l'objet d'une exégèse étudiée, scientifique, parce qu'on possédait déjà à moins de peine ce qu'on pouvait y apprendre. La seule Apocalypse faisait ici exception, par des raisons que tout le monde comprend. Ce sont les philosophes gnostiques qui, les premiers, appliquèrent cette méthode aux évangiles, aux épîtres; ils furent les premiers exégètes à l'égard des livres apostoliques. Les Pères qui, plus tard, engagèrent la lutte avec le gnosticisme, sont unanimes à signaler ce fait[1]. Nous n'avons pas besoin de nous arrêter à l'appréciation de cette exégèse, à caractériser ses moyens et sa tendance, à montrer par des exemples ce qu'elle avait de défectueux et d'arbitraire[2]. C'est le fait en lui-même, ce genre particulier de travail théologique, qui nous intéresse par sa nouveauté. Et ce fait est surtout curieux parce que l'existence même de plusieurs parties du Nouveau Testament nous est d'abord révélée par ces études exégétiques des philosophes dissidents. Ainsi l'évangile de Jean, dont le *nom* se rencontrera pour la première fois, parmi les catholiques, chez un auteur que nous n'avons pas encore eu à nommer, chez

[1] Ce n'est que par eux que nous le connaissons. Basilide avait écrit 24 livres d'ἐξηγητικὰ εἰς τὸ εὐαγγέλιον. Héracléon était l'auteur de commentaires sur Luc et sur Jean. Des fragments de divers autres auteurs sont recueillis dans Grabe, *Spicil.*, t. II; Fabric., *Bibl. gr.*, t. V etc.

[2] Iren., *Adv. hær.*, III, 12: *Scripturas quidem confitentur, interpretationes vero convertunt.* — Tertull., *Præscr.*, 38: [*Valentinus*] *sensus expositione intervertit....* Il n'a point faussé les textes, *et tamen plus abstulit et plus adjecit auferens proprietates singulorum verborum et adjiciens dispositiones non comparentium rerum.* — Euseb., *Hist. eccl.*, IV, 29: χρῶνται εὐαγγελίοις ἰδίως ἑρμηνεύοντες τῶν ἱερῶν τὰ νοήματα γραφῶν etc. — Irénée, dans son premier livre, Origène, dans son commentaire sur saint Jean, et les ἐπιτομαὶ jointes aux Œuvres de Clément d'Alexandrie en donnent des exemples nombreux.

Théophile d'Antioche, vers l'an 180, est déjà commenté cinquante ans auparavant par un auteur gnostique !

Il se présente ici plusieurs questions intéressantes auxquelles nous devons nous arrêter un moment. Et d'abord, peut-on déterminer la nomenclature des écrits apostoliques qui ont dû se trouver sous la main des divers chefs d'école du gnosticisme ou qui ont été recommandés et expliqués par eux à leurs adhérents ? Ce que nous en savons nous permet-il de dire qu'il en existait déjà un recueil officiel, qu'ils n'avaient eu qu'à emprunter à l'Église orthodoxe ?

La réponse à cette question est plus compliquée que difficile, pour la raison que chaque docteur, selon la nature de son système, se trouvait placé dans une condition différente à l'égard des textes. Mais ils avaient ceci de commun que leurs théories décidaient du choix et de l'usage qu'ils avaient à faire de la littérature apostolique, absolument comme nous le verrons bientôt chez les catholiques aussi, dans plus d'un cas. Les travaux scripturaires des gnostiques prouvent d'abord, ce qui n'a guère besoin d'être prouvé de cette manière, que les livres qu'ils citent existaient et étaient reconnus pour avoir été composés par des apôtres ; ensuite, ce qui n'est pas contesté davantage, que ces derniers jouissaient de la vénération universelle dans la sphère où ils avaient été reconnus de leur vivant déjà ; mais ils prouvent aussi que l'appel fait à leur autorité était subordonné aux intérêts de la doctrine qu'on voulait faire prévaloir dans chaque cas spécial. Or, comme les textes apostoliques ne prêchent pas précisément le gnosticisme du second siècle, ce que nous n'aurons pas besoin de prouver non plus, il s'ensuivait qu'on ne les invoquait qu'autant qu'on croyait pouvoir les faire servir à la cause que l'on défendait. Le nombre des passages à utiliser dans ce sens pouvait être très-grand si l'on y mettait de la

bonne volonté et du savoir-faire exégétique, surtout avec cette méthode si généralement usitée, et chez les juifs et chez les chrétiens, de n'avoir aucun égard au contexte et de s'attacher à des phrases isolées, à des lambeaux de phrase même ou à des termes particuliers[1]. Mais on pouvait aussi s'abstenir d'un pareil luxe de citations et se borner à l'un ou à l'autre livre paraissant convenir particulièrement au but qu'on se proposait. Ainsi tel philosophe s'attachait aux seules paroles du Seigneur qui était censé le révélateur de tous les mystères du monde[2], et s'appliquait à tirer ceux-ci de ce qui, aux yeux du vulgaire, était une prédication purement morale et populaire. Tel autre, frappé de l'esprit à la fois spéculatif et mystique du quatrième évangile, et y rencontrant jusque dans les termes favoris de l'auteur quelque chose de la teinte de sa propre Gnose, devait trouver très-facile d'en faire accorder les nuances plus parfaitement[3]. Un troisième enfin, préoccupé surtout de l'antithèse entre l'Évangile et la Loi, qu'il s'exagérait jusqu'à y signaler les traces d'un dualisme métaphysique absolu, devait s'appuyer exclusivement sur celui d'entre les apôtres chez lequel il entrevoyait une tendance analogue ou du moins une tendance qui n'était pas directement opposée à la sienne, tandis qu'il rejetait avec dédain tous les écrits qui lui paraissaient entachés de judaïsme[4].

Voilà des procédés très-divers, qui ne s'expliqueraient pas si, dès cette époque, le recueil canonique de l'Église avait été clos et arrêté. Nous ne voyons nulle part que les

[1] *Valentinus integro instrumento uti videtur* (Tertull., *Præscr.*, 38).

[2] εὐαγγέλιόν ἐστιν ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις (Basil. *ap.* Hippol., *Philos.*, p. 243). Comp. la note 1 de la page 67.

[3] Heracleon *ap.* Origen. *in Jo.*, *passim.*

[4] Voyez, au sujet de Marcion, les détails que nous exposerons plus loin.

Pères accusent tel gnostique d'avoir contesté l'authenticité de tel livre; ils constatent seulement qu'il ne s'en sert pas, qu'il ne lui reconnaît pas d'autorité[1]. Mais nous avons vu et nous verrons encore que cette liberté existait aussi dans l'autre camp, qu'elle était encore de droit commun. Et quand, signalant quelque part un usage plus fréquent des textes apostoliques, on va jusqu'à dire que tel docteur *paraît* se servir du *Code entier*[2], cela ne peut signifier, sous la plume d'un auteur catholique d'une génération plus récente, qu'une seule chose, savoir qu'il se trouve chez ce docteur des citations plus nombreuses et moins exclusives que de coutume. Nous en dirions autant de la courte lettre des chrétiens de Lyon en la comparant aux volumineux ouvrages de Justin.

Mais il y a bien plus. Les textes authentiques du siècle apostolique ne fournissaient pas toujours, cela va sans dire, les éléments de la démonstration qu'on y cherchait; il arrivait même plus fréquemment encore que ces textes contredisaient en termes directs les théories du jour. En ce cas on avait plusieurs expédients, très-simples dans l'hypothèse de la non-existence d'un canon officiel, très-hasardés, pour ne pas dire impossibles, dans la supposition contraire. Nous avons dit que l'exégèse des gnostiques s'attachait surtout aux paroles du Seigneur pour en faire ressortir leurs propres dogmes. Mais ces paroles ou bien circulaient encore sous une forme purement traditionnelle, ou bien se trouvaient consignées dans divers écrits plus ou

[1] *Cum ex scripturis arguuntur, in accusationem convertuntur ipsarum scripturarum quasi non recte habeant neque sint ex auctoritate* (Iren., III, 2). — *Ista hæresis non recipit quasdam scripturas, et si quas recipit.... ad dispositionem instituti sui intervertit; et.... non recipit integras etc.* (Tert., *Præscr.*, 17). — (*Apelles*) τῶν εὐαγγελίων ἢ τοῦ ἀποστόλου τὰ ἀρέσκοντα αὐτῷ αἱρεῖται (Hippol., *loc. cit.*, p. 259) etc.

[2] Voy. plus haut la note de Tertullien sur Valentin (p. 69).



moins différents, plus ou moins répandus, mais non encore triés par une autorité ecclésiastique, et servant tous également, selon l'occasion, aux usages qu'on pouvait en faire. Or rien de plus facile que de composer de nouveaux recueils de ce genre, soit en faisant de simples extraits de ceux qu'on avait sous la main, soit en combinant plusieurs livres, soit en composant soi-même des récits sous l'influence directe des préoccupations du système. Il y a des exemples fameux de chacune de ces trois méthodes.

Pour ce qui est du système des extraits, tout le monde sait que Marcion, l'un des chefs d'école les plus distingués de cette époque et dont l'importance est constatée par les ouvrages qui combattent sa doctrine longtemps encore après sa mort, est accusé par les Pères d'avoir tronqué l'évangile de Luc. Nous ne contesterons pas le fait, bien que nous ne puissions plus le vérifier; mais nous ferons observer que ses adversaires, en tout cas, le présentent sous un faux jour. Écrivant à une époque beaucoup plus récente, où le livre de Luc était compris dans le recueil ecclésiastique, ils s'indignent de ce que Marcion en a retranché quelques chapitres ou passages, et l'appellent un faussaire. Mais Marcion n'entendait point faire accroire au public que sa rédaction était celle de Luc, la couvrant ainsi d'un nom apostolique. Il ne l'appelait point de ce nom; il l'appelait l'*évangile* (c'est-à-dire l'histoire) *de Christ;* c'était le résumé de ce qu'il jugeait être vrai et bon dans cette histoire, résumé devant servir de base à l'instruction de ses disciples. Il aurait pu composer un évangile plus librement, en faire une rédaction toute nouvelle, comme nous nous permettons aussi de rédiger des manuels d'histoire biblique pour le jeune âge; il préféra s'en tenir à un livre déjà existant, soit que ce fût le seul qu'il connût, soit, ce qui est plus vraisemblable, que ce

fût celui qui lui convînt le plus, comme paraissant écrit, plus que d'autres, dans l'esprit de la théologie paulinienne. Y ayant trouvé néanmoins des éléments qui lui semblaient en contradiction avec l'esprit de Paul, il les en élagua[1]. Voilà tout. Il était hérétique, sans doute, mais il n'était pas faussaire; et ce qu'il fit prouve simplement que de son temps les évangiles étaient *encore* des compositions d'un caractère privé et d'un usage facultatif, comme tous les livres ordinaires[2], et *pas encore* des *instruments* (expression de Tertullien), c'est-à-dire des documents officiels, des écritures authentiques dans le sens juridique de ce terme[3]. Marcion, d'ailleurs, n'a été ni le premier ni le seul docteur gnostique qui ait procédé d'après ce principe; seulement les autres étant moins influents, il y a eu moins de bruit autour d'eux. Ainsi les Pères signalent souvent des exemplaires de Matthieu sans la généalogie, ou parlent en général d'opérations violentes sur les textes[4]. Mais il faut

[1] *Contraria quæque suæ sententiæ erasit.... competentia reservavit* (Tert., *Adv. Marc.*, IV. 6). Les anciens nous apprennent d'ailleurs que ses disciples continuèrent à le remanier.

[2] Il convient de rappeler ici qu'au second siècle les textes apostoliques étaient traités assez légèrement de la part des catholiques aussi. L'histoire des variantes est très-instructive à cet égard. Ce n'est que bien plus tard qu'on prit un soin minutieux pour la conservation diplomatique du texte.

[3] L'examen critique des données à recueillir dans les Pères, surtout dans Tertullien et Épiphane, touchant Marcion et son évangile, nous conduirait ici trop loin; nous aimons mieux admettre l'assertion principale de ces auteurs, pour ne pas avoir l'air de vouloir échapper à une difficulté sérieuse. Il y aurait toutefois beaucoup de réserves à faire à ce sujet. Voy. d'ailleurs notre *Hist. du N. T.*, § 246. — Les Pères accusent encore Marcion d'avoir tronqué de même les épîtres de Paul. Si le fait est vrai, il faut l'expliquer comme son procédé à l'égard de l'évangile. Mais ici la défiance à l'égard de l'accusation est plus positivement justifiée encore. Parmi les reproches qu'on adresse au texte de Marcion, il y en a un bon nombre qui prouvent simplement qu'il y avait, dès cètte époque, des variantes dans les copies, et plus d'une fois la leçon de Marcion, condamnée par l'ignorance passionnée de ses adversaires, est précisément celle de nos meilleures éditions imprimées.

[4] Hieron., *Adv. Lucif.*, t. II, p. 100, éd. Tribb. *Ad eos venio hæreticos qui evangelia laniaverunt, Saturninum quemdam et Ophitas.... et Carpo-*

se garder de faire trop de fonds sur leurs assertions, car ils se contredisent quelquefois et montrent partout qu'ils ne connaissent les faits que de loin. Ainsi le même Épiphane qui accusait les adhérents de Cérinthe d'avoir tronqué un Matthieu, parle ailleurs de leur évangile comme s'il avait différé foncièrement de ceux de l'Église catholique[1], tandis qu'Irénée, beaucoup plus ancien que lui, nous apprend que ce même parti préférait l'évangile de Marc[2] ! Que penser d'ailleurs du témoignage de ces auteurs, quand nous voyons que le plus savant d'entre eux *invente* les hérétiques eux-mêmes qu'il accuse de déchirer les Écritures[3] ?

Pour mettre les évangiles connus dans les Églises en accord avec les doctrines plus ou moins nouvelles et hérétiques qu'on professait, on pouvait, en second lieu, combiner les éléments favorables de manière à en faire un livre nouveau, ce que nous appellerions aujourd'hui une Harmonie. On a souvent pensé que le livre auquel Justin empruntait ses nombreuses citations était un pareil ouvrage, comprenant des textes de nos évangiles canoniques et des fragments d'un autre évangile aujourd'hui perdu. Mais voici une composition de ce genre dont l'existence est certaine. Un philosophe assyrien, converti au christianisme et devenu disciple de Justin, mais se livrant plus

cratem et Cerinthum et huius successorem Hebionem (!) *quemdam.* — Épiphane, *Hær.*, 28, 5, en parlant du parti de Cérinthe, dit: χρῶνται τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ ἀπὸ μέρους καὶ οὐχ ὅλῳ. — Orig., *Opp.*, IV, 52. *Ruæi* dit d'Apelles: *Evangelia purgavit.* — Épiphane, *loc. cit.*, 44, 4, apostrophe le même Apelles: εἰ ἃ βούλει λαμβάνεις ἀπὸ τῆς θείας γραφῆς, καὶ ἃ βούλει καταλιμπάνεις, ἄρα γοῦν κριτὴς ἐκάθισας κ. τ. λ. — Euseb., *Hist. eccl.*, V. 28 etc.

[1] Épiph., *loc. cit.*, 30, 14.

[2] Iren., *Adv. hær.*, III, 11, § 7.

[3] Voy. à la note 4 de la page précédente ce que Jérôme dit au sujet d'un prétendu Ébion, fondateur de la secte ébionite ! !

tard à un ascétisme excessif et devenu chef de la secte des Encratites (nous pourrions dire : chef d'une société de tempérance), Tatien, composa un évangile qui doit avoir été rédigé d'après la méthode indiquée[1]. Il existait encore du temps d'Eusèbe, qui ne paraît pas l'avoir examiné de près et qui le connaissait sous le nom de *Diatessaron* (c'est-à-dire à peu près : livre ou résumé *de Quatre*). Ce nom, qui pourrait bien ne pas lui avoir été donné par l'auteur même, puisque dans le public on désignait l'œuvre de Tatien sous d'autres titres encore[2], devait naturellement faire penser qu'il s'agit de nos quatre évangiles canoniques réunis en un seul récit, comme on l'a fait tant de fois depuis. Mais Théodoret[3] nous raconte que ce n'était pas une simple Harmonie, qu'on y avait omis les généalogies et tous les passages relatifs à la filiation humaine du Seigneur ; et si Épiphane n'a pas tort de le rapprocher de l'évangile dit des Hébreux, il a dû contenir sans doute des éléments étrangers à nos quatre livres canoniques. Toujours est-il que Théodoret le trouva fort répandu dans son diocèse, où les catholiques mêmes (au cinquième siècle !) s'en servaient sans le suspecter, et s'accommodaient fort bien de la simplification du texte harmonisé[4] ; leur évêque prit la peine d'en recueillir jusqu'à deux cents exemplaires qu'il mit de côté, c'est-à-dire qu'il détruisit, pour les remplacer par les évangiles canoniques.

[1] Euseb., *Hist. eccl.*, IV, 29 : συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν τῶν εὐαγγελίων οὐκ οἶδ' ὅπως συνθείς.

[2] Epiph., *Hær.*, 46, 1, dit qu'on l'appelait aussi l'*évangile des Hébreux*. Victor de Capoue, dans sa préface de l'*Harm. évang.*, l'appelle *Dia pente*. Comp. Fabr., *Cod. apocr.*, I, 378.

[3] Theod., *Hæret. fabb.*, I, 20.

[4] ἀλλὰ καὶ οἱ τοῖς ἀποστολικοῖς ἑπόμενοι δόγμασι, τὴν τῆς συνθήκης κακουργίαν οὐκ ἐγνωκότες, ἀλλ' ἁπλούστερον ὡς συντόμῳ τῷ βιβλίῳ χρησάμενοι (*loc. cit.*).

Enfin nous avons dit que certains gnostiques arrivaient plus directement à leur but en composant des évangiles nouveaux. Cela ne veut pas dire précisément qu'ils inventèrent toujours, soit les miracles, soit les discours de Jésus-Christ qu'ils mettaient dans leurs livres; le nom que nous donnons à ces compositions est justifié si elles étaient basées en partie sur une tradition non encore fixée par écrit. Il va sans dire que cette tradition pouvait être très-sujette à caution et que nous ne prétendons pas du tout soutenir l'authenticité des détails qu'on se plaisait à ramasser de cette manière[1].

C'est ici le cas de rappeler que le second siècle vit paraître aussi un grand nombre de livres pseudépigraphes, c'est-à-dire faussement attribués à des auteurs du premier siècle. Nous ne voulons pas nous arrêter ici à ce genre de littérature; cependant il nous importe de faire remarquer que la possibilité même de la produire avec quelque chance de succès prouve que l'Église ne possédait pas encore une collection officielle de sorte que tout ce qui n'en faisait point partie eût été condamné par cela même et eût porté la marque de la marchandise prohibée.

[1] Orig. *in Luc. Opp.*, III, 933 : *Ausus fuit Basilides scribere evangelium et suo nomine titulare*. Comp. Hier., *Proœm. in Matth.* Eusèbe (IV, 7) lui attribue τερατώδεις μυθοποιΐας; mais ce que Clément d'Alexandrie (*Strom.*, I, 340; III, 426; *Sylb.*) emprunte à Basilide s'accorde avec nos textes. — Valentin avait aussi son évangile à lui, *suum præter hæc nostra* (Pseudo-Tertull., *Præscr.*, 49). Ses disciples l'appelaient le véritable évangile (*ev. veritatis*), et Irénée (III, 11) le désigne comme *in nihilo conveniens apostolorum evangeliis*. Mais ce que nous en dit Tertullien (*loc. cit.*, 38), ainsi que le petit traité de son disciple Ptolémée, qui nous est conservé par Épiphane (*Hær.*, 33), et les extraits imprimés à la suite des œuvres de Clément ne dépassent guère les textes canoniques (voy. notre *Hist. du N. T.*, §§ 245, 508). On peut aussi mentionner ici l'évangile dit des Égyptiens cité fréquemment par Clément, Origène et Épiphane, et dont il est fait usage dans ce qu'on appelle la seconde épître de Clément de Rome, ouvrage catholique. Ce livre contenait des paroles de Jésus-Christ positivement apocryphes, mais qu'on reproduisait sans toujours s'en défier.

Cette remarque s'applique surtout à un grand nombre d'Actes apocryphes de divers apôtres, la plupart d'origine gnostique, dans lesquels le cadre généralement romanesque et merveilleux servait à introduire les doctrines des auteurs, qui les mettaient dans la bouche de leurs héros. Cette classe de livres (et l'on peut en dire autant de beaucoup d'évangiles) eut une grande vogue parmi une population qui acceptait avidement tous les récits de miracles; la seule précaution qu'on prit, c'était d'élaguer les discours hérétiques. On faisait des éditions tronquées ou purgées qui circulaient sans obstacle dans les Églises catholiques. Un grand nombre de ces évangiles ou de ces Actes que les Pères qualifient d'hérétiques ou de gnostiques, nous sont parvenus et ont été imprimés de nos jours. Mais dans la plupart des cas les éléments hétérodoxes en ont disparu jusqu'à la dernière trace. On les lisait ainsi dans les Églises, concurremment avec les livres canoniques, aux fêtes des Saints (Joseph, Marie) et des apôtres qu'ils glorifiaient[1]. Nous savons encore que la forme apocalyptique était aussi employée quelquefois pour introduire dans le public, tantôt des doctrines contraires à la tradition ecclésiastique, tantôt tout simplement les rêveries plus ou moins inoffensives de quelque tête exaltée. La forme épistolaire se prêtait moins à ce genre d'industrie théologique; cependant elle était représentée aussi dans la bibliothèque pseudépigraphe de l'époque, dont la richesse dépassait de beaucoup celle des écrits apostoliques.

Revenons à l'histoire de ceux-ci et à l'usage qu'en faisaient les hérétiques.

Il nous reste à signaler à nos lecteurs un fait des plus intéressants : c'est au nom de l'hérétique Marcion que se

[1] Pour toutes ces matières, nous renvoyons à notre *Hist. du N. T.*, §§ 236-279, où l'on trouve les preuves patristiques pour chaque détail.

rattache la première trace que nous trouvions dans toute l'ancienne littérature chrétienne de l'existence d'un recueil de livres apostoliques. Nous avons déjà dit que ce philosophe gnostique, préoccupé du besoin de s'appuyer sur des textes apostoliques pour faire accepter son système, choisit parmi ceux qu'il connaissait les moins défavorables à ses vues particulières, après les avoir toutefois remaniés, à ce qu'il paraît, et en avoir retranché ce qui ne s'accordait pas avec le fond même de sa théorie. Son recueil se composait de deux parties, qu'il appelait l'*Évangile* et l'*Apôtre*[1]. Il a déjà été question de la première division; la seconde comprenait dix épîtres de Paul. On aurait tort d'appeler cela un *canon* scripturaire, dans le sens qui prévalut plus tard dans l'Église, car Marcion était loin de regarder Paul comme une autorité absolue; encore moins faut-il attacher une grande importance littéraire à son recueil, comme s'il prouvait quoi que ce soit contre l'authenticité des épîtres qui ne s'y trouvent pas. Cependant c'est chose curieuse que cette collection; car il est facile de remarquer qu'elle a été faite d'une manière tout à fait indépendante et sans qu'un usage antérieur en ait déterminé la forme. Cela résulte clairement de la nomenclature des épîtres, telles que Marcion les avait classées au dire des auteurs qui nous en parlent. Voici l'ordre dans lequel il les plaça : Galates, Corinthiens, Romains, Thessaloniciens, Laodicéens, Colossiens, Philémon, Philippiens. Épiphane jette les hauts cris à propos de cet arrangement, parce que de son temps, c'est-à-dire au quatrième siècle[2], on en avait généralement adopté un

[1] Parmi les auteurs que nous pouvons consulter sur ce détail, il y a surtout Tertullien, *Adv. Marc.*, l. V, et Épiphane, *Hær.*, 42.

[2] Il n'est pas vrai que l'ordre des livres du Nouveau Testament ait été constamment le même dans les collections locales manuscrites. Nous y reviendrons plus loin.

autre. On fait aussi beaucoup de bruit pour le nom de Laodicéens substitué à celui des Éphésiens. Mais ce sont précisément ces particularités, absolument étrangères aux préoccupations théologiques de l'auteur, qui doivent appeler notre attention sur le recueil lui-même. En mettant le nom de Laodicée à la place où nous lisons celui d'Éphèse, Marcion peut avoir simplement fait une conjecture basée sur Col. IV, 16, conjecture que bien des modernes, qui n'étaient pas marcionites, ont adoptée également, mais il peut aussi avoir eu entre les mains un manuscrit qui ne nommait point Éphèse, comme il en existait encore du temps de saint Basile[1], et comme il en existe même aujourd'hui[2]. Quoi qu'il en soit, et comme il n'avait pas le moindre intérêt à préférer un nom à l'autre, il paraît qu'aucune tradition constante, aucune collection officiellement répandue n'était là pour déterminer son choix. La série adoptée pour les épîtres est plus significative encore. Cette série est évidemment basée sur la chronologie. A la vérité, d'après le sentiment de la critique moderne, Marcion s'est trompé à l'égard des épîtres aux Thessaloniciens; mais pour toutes les autres la critique lui donne raison, et il faut convenir qu'il a fait preuve ici d'une grande sagacité exégétique, ou bien qu'il a été très-bien renseigné par d'autres qui auraient fait avant lui déjà des recherches analogues. L'ordre qui finit par être adopté dans les Églises catholiques n'est rationnel en aucun sens, car il consiste à mettre en tête les épîtres les plus longues pour finir par les plus petites, ou à régler le rang sur l'importance politique des villes. Or nous demandons lequel des deux arrangements peut être le plus ancien, celui qui montre une si grande intelli-

[1] Basil. c. *Eunom.*, I, 224.
[2] Les manuscrits du Vatican et du Sinaï.

gence de l'histoire réelle et vivante, et de son importance pour l'étude des textes, ou celui qui trahit une si profonde ignorance historique, un oubli si complet de la nécessité de rattacher la lecture des épîtres aux souvenirs de leur origine, une déférence pour Rome inconnue aux premiers temps de l'Église, des méthodes enfin si pauvrement superficielles? Qu'on nous comprenne bien cependant : nous ne prétendons pas que du temps de Marcion aucune Église catholique n'ait encore eu de collection d'épîtres (nous avons même montré que le contraire est très-probable); mais nous pensons que, dans toute l'étendue du territoire parcouru par Marcion, aucune Église, sans en excepter Rome, ne possédait LA collection telle qu'elle fut insérée plus tard dans le canon, c'est-à-dire la collection à la fois complète, close et disposée dans l'ordre qui a prévalu. Nous en avons même des preuves matérielles auxquelles nous reviendrons en temps et lieu.

Il est inutile de prolonger cette discussion pour laquelle les matériaux ne nous feraient pas défaut, bien que nous ne les ayons que de seconde main et dans un état très-fragmentaire, les documents authentiques ayant péri depuis longtemps, à l'exception d'un très-petit nombre[1]. Il résulte de nos recherches, avec une évidence suffisante, que chez une portion de l'Église, notable à cette époque,

[1] Le résumé que nous faisons ici de ce qui résulte du *témoignage* des hérétiques, s'applique en même temps au *témoignage* des païens, dont les apologistes anglais au siècle passé faisaient tant de cas parce qu'ils l'employaient à réfuter les païens de leur temps qui niaient l'antiquité des livres du Nouveau Testament. Ce genre d'apologie n'est plus nécessaire pour les gens sensés. Celse (que nous ne lisons plus que dans les extraits d'Origène) atteste, lui aussi, que certains écrits, évangiles et épîtres étaient de son temps lus et invoqués dans l'Église chrétienne ; ses citations prouvent également l'existence et la propagation de livres aujourd'hui non canoniques ; nulle part il ne parle d'un recueil clos et officiel, et il indique même, lui qui ne fait pas la guerre aux gnostiques, qu'on altérait le texte des évangiles (πολλαχῆ μεταπλάττειν, Orig. *c. Cels.*, II, 27).

mais peu importante pour l'avenir, l'usage des écrits apostoliques était à peu près inconnu, et qu'il se réduisait à des récits évangéliques, que les Pères catholiques du siècle suivant trouvèrent en partie très-sujets à caution. Chez les gnostiques, au contraire, il se manifeste un grand intérêt pour ces écrits ; ils ne s'en servent plus seulement dans un but homilétique, mais ils en font déjà l'objet de commentaires théologiques, en les opposant à la tradition de l'Église qui leur était contraire et contre laquelle ils s'en faisaient des armes, au point même d'en altérer la forme dans l'intérêt de leur polémique ou de leurs théories. A ce titre, eux aussi invoquaient la tradition apostolique[1], mais ils la trouvaient dans les textes des apôtres, interprétés par eux conformément aux paroles du Seigneur, et non dans la bouche des évêques. Mais c'est précisément par la puissance de cette dernière forme de la tradition que le gnosticisme fut arrêté sur le seuil de l'Église, et pas du tout au nom et par le moyen d'un recueil officiel de livres, d'un canon du Nouveau Testament, dont l'existence seule eût coupé court à leurs prétentions. Car, s'il y avait eu un canon, l'Église orthodoxe n'aurait eu qu'à protester purement et simplement contre les pseudépigraphes des gnostiques, l'origine récente de ces livres pouvant être démontrée par la simple comparaison avec l'*instrument* authentique. Loin de procéder ainsi et de repousser le gnosticisme, pour vice de forme, par la question préalable, nous avons vu les membres et les chefs de l'Église ne point s'astreindre eux-mêmes à une liste immuable en fait d'écrits réputés apostoliques.

[1](ἀποστολικὴ παράδοσις) ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν μετὰ καὶ τοῦ κανονίσαι πάντας τοὺς λόγους τῇ τοῦ σωτῆρος διδασκαλίᾳ (Ptolem., *Ep. ad Floram*, *ap.* Epiph., *Hær.*, 33).

CHAPITRE V.

LE CATHOLICISME.

L'usage ou l'abus des noms et des livres des apôtres chez les gnostiques du second siècle pouvait réagir de deux manières à peu près diamétralement opposées sur l'esprit et sur les méthodes de leurs adversaires.

L'effet le plus direct et, au point de vue psychologique, le plus naturel devait être un attachement plus exclusif à celle des sources de l'instruction chrétienne que le gnosticisme négligeait ou rejetait, c'est-à-dire à la tradition; celle-ci ne se couvrait pas seulement des mêmes noms qu'invoquait l'hérésie, mais elle présentait encore le double avantage d'être à la fois une autorité uniforme et fidèle à elle-même, et un enseignement qui, ayant toujours marché de front avec le développement de la pensée chrétienne, s'appliquait facilement aux débats du jour. Même en faisant abstraction des résultats obtenus par la spéculation philosophique, qui prétendait s'appuyer sur des textes, résultats suspects par leur diversité et par leur nouveauté, le travail déjà auquel il fallait se livrer pour y arriver, cette étude exégétique si pénible, si chanceuse, si arbitraire, faisait ressortir les avantages de la méthode dont l'usage était plus général et plus ancien dans l'Église, et qui consistait à accepter simplement et avec confiance ce qui se transmettait d'une génération de chrétiens à l'autre par la bouche des évêques. Cela n'empêchait pas l'emploi homilétique des écrits des apôtres, qu'on n'entendait pas restreindre; mais cela prévenait les écarts possibles d'un subjectivisme qui ne pouvait être con-

tenu que par une règle positive et nettement formulée. Ce que nous disons ici n'est pas une supposition gratuite; c'est un fait attesté par tous les organes du catholicisme[1] naissant, c'est-à-dire de cette Église chrétienne universelle qui, au sortir de sa lutte victorieuse avec le gnosticisme, se trouvait avoir écarté non-seulement une spéculation foncièrement inconciliable avec l'Évangile biblique, mais encore plus d'un préjugé juif, et qui, à vrai dire, était arrivée en même temps à la pleine conscience d'elle-même. Pour prouver notre assertion, il suffirait de quelques citations qui ne nous causeraient d'autre embarras que celui du choix, ou plutôt nous pourrions nous en passer tout à fait puisque l'Église catholique est restée fidèle à son principe jusqu'à nos jours. La *règle de la foi*, qui unissait et dirigeait l'Église, consistait à croire et à enseigner un seul Dieu qui avait tiré le monde du néant par son Fils, le Verbe, lequel, après être apparu aux patriarches et avoir inspiré les prophètes, s'était à la fin fait chair dans le sein de la Vierge, pour venir prêcher une nouvelle loi et une nouvelle promesse du royaume des cieux; et qui, crucifié, ressuscité, élevé à la droite du Père, envoie aujourd'hui la puissance du Saint-Esprit pour diriger les croyants, et reviendra un jour pour les recevoir dans sa gloire et pour punir les incrédules par le feu éternel[2]. Voilà tout le christianisme, la règle, le *canon* de l'Église[3]. Il s'agit là de principes et de faits, non de livres. Sans doute on peut désirer d'en savoir davantage sur plus d'un point; mais, quand on sait l'essentiel, il vaut mieux

[1] Le nom de l'Église *catholique* se rencontre pour la première fois dans la lettre d'Ignace à l'Église de Smyrne et puis dans celle de cette même Église, écrite à propos du martyre de l'évêque Polycarpe. A partir de cette époque, il est usité généralement.

[2] Tertull., *De præscr. hær.*, c. 13.

[3] *Regula fidei*, κανὼν ἐκκλησιαστικός.

rester dans l'ignorance que d'apprendre ce qu'on ne doit pas savoir. C'est la foi qui sauve, et non l'étude de l'Écriture. La foi s'en tient à la règle et arrive à son but en se soumettant à sa loi ; l'étude est une affaire de curiosité, et la gloire qui peut en résulter est positivement moins importante que le salut[1]. Ainsi, loin d'en appeler à l'Écriture et d'établir la discussion sur un terrain où la victoire est toujours incertaine, il convient de commencer par demander où est la vraie foi? par qui et à qui l'enseignement chrétien a-t-il été transmis? Alors seulement on verra où se trouve aussi la vraie interprétation de l'Écriture et les vraies traditions[2]. Hors de là, un débat exégétique n'aura d'autre effet que de bouleverser, soit votre estomac, soit votre cerveau[3]. Les hérétiques sauront toujours vous échapper si vous essayez de les réfuter par des preuves scripturaires; il n'y a qu'un seul moyen sûr de revendiquer la vérité : c'est de consulter la tradition telle qu'elle s'est conservée dans les Églises par les évêques que les apôtres ont institués, et par leurs successeurs[4]. Il y a trop de choses dans l'Écriture auxquelles on peut donner tel

[1] *Ignorare melius est ne quod non debeas noris quia quod debes nosti. Fides tua te salvum facit non exercitatio scripturarum. Fides in regula posita est, habens legem, et salutem de observatione legis; exercitatio autem in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiæ studio. Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti* (Tertull., *loc. cit.*, cap. 14).

[2] *Ergo non ad scripturas provocandum est, nec in his constituendum certamen quibus aut nulla aut incerta victoria est.... nunc solum disputandum est cui competat fides ipsa? a quo et per quos et quibus sit tradita disciplina qua fiunt christiani? ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinæ et fidei, illic erit veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum* (Tertull., *ibid.*, c. 19).

[3] *Nihil proficit congressio scripturarum nisi ut aut stomachi quis ineat eversionem aut cerebri* (Id., *l. c.*, c. 16).

[4] Τὴν παράδοσιν τῶν ἀποστόλων ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ πάρεστιν ἀναγνωρίσαι τοῖς τἀληθῆ ὁρᾷν ἐθέλουσι, καὶ ἔχομεν καταριθμεῖν τοὺς ὑπὸ τῶν ἀποστόλων κατασταθέντας ἐπισκόπους καὶ τοὺς διαδεξαμένους αὐτοὺς ἕως ἡμῶν (Iren., *Adv. hær.*, III, 3).



sens qu'on veut; il faut donc en chercher l'intelligence auprès de ceux qui l'ont reçue eux-mêmes d'une manière authentique des mains de leurs devanciers[1].

Il est inutile de multiplier les citations à ce sujet; l'opposition protestante du seizième siècle atteste à elle seule que le catholicisme n'est resté que trop fidèlement attaché à ce principe de subordonner l'Écriture à la tradition, et n'en a que trop logiquement tiré toutes les conséquences. Cependant nous serions injuste à son égard si nous négligions de signaler une autre tendance qui s'est développée concurremment avec celle-ci et qui, elle aussi, peut être envisagée comme une réaction naturelle à la fois contre les aventureuses présomptions du gnosticisme et contre la stagnation appauvrissante de l'esprit judéo-chrétien. Les mêmes théologiens qui plaidaient si énergiquement pour le privilége de la tradition furent aussi les plus éloquents panégyristes des apôtres et les premiers à reconnaître chez eux très-explicitement une inspiration spéciale et exceptionnelle. Il n'est pas difficile de constater les causes de ce mouvement, qui eut pour effet de faire faire un grand pas à la question du canon.

D'abord, d'après une loi de l'esprit humain, la distance qui séparait la génération vivant après le milieu du second siècle, de la glorieuse époque de la fondation de l'Église, grandissait celle-ci devant les imaginations. L'expérience journalière des imperfections de la réalité actuelle faisait briller sous un jour idéal le tableau de l'état primitif; en face de plus d'un symptôme de corruption, les communautés du premier âge apparaissaient exemptes de tout dé-

[1] *Sunt multa verba in Scripturis divinis quæ possunt trahi ad eum sensum quem sibi unusquisque sponte præsumsit... ideo ab eo oportet intelligentiam SS. discere qui eam a majoribus secundum veritatem sibi traditam servat* (*Recogn.*, X, 42).



faut; le miracle, devenu rare et n'étant plus guère connu que par ouï-dire, jetait d'autant plus de lustre sur un siècle où il avait été si fréquent, et les déchirements religieux et dogmatiques qui agitaient les Églises et absorbaient les meilleures forces, faisaient tourner les regards avec un amer regret vers un temps dont on supposait qu'il ne les avait point connus[1]. Ah ! si l'on avait réellement lu et médité les épîtres, comme certains auteurs modernes prétendent qu'on le faisait, on y aurait trouvé de nombreuses preuves du contraire, on y aurait vu des exhortations, des reproches, des actes de discipline, des discussions incessantes, comme on les avait encore cent ans plus tard; et certes, à nos yeux, la génération qui resta fidèle à sa foi en face des lois romaines froidement cruelles et de la rage insensée d'une population ivre de sang, n'était pas indigne de recueillir l'héritage que lui avait légué l'enthousiasme plus naïf et quelquefois moins éclairé de ses pères. Mais l'habitude et la discussion avaient un peu refroidi les esprits; du moins on ne s'abandonnait plus aussi volontiers à des espérances chimériques, et par cela même on aimait à retremper ses forces morales par un retour vers le passé. Plus la céleste Jérusalem, autrefois si avidement attendue, se dérobait aux yeux de l'Église, plus les couleurs qu'on lui avait prêtées embellissaient le souvenir de ce qui s'était autrefois accompli dans la Jérusalem terrestre et de ce qui en était sorti pour le salut du monde.

Si ce point de vue, avec sa juste appréciation de l'entou-

[1] Μέχρι τῶν τότε χρόνων παρθένος καθαρὰ ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία, ἐν ἀδήλῳ που σκότει φωλευόντων εἰσέτι τότε τῶν παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος. Ὡς δ'ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χόρος εἰλήφει τοῦ βίου τέλος παρεληλύθει τε ἡ γενεὰ ἐκείνη, τηνικαῦτα τῆς ἀθέου πλάνης τὴν ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις κ. τ. λ. (Hegesipp. *ap. Euseb.*, III, 32).



rage immédiat et avec ses illusions de perspective, était surtout celui des masses, nous devons reconnaître avec éloge chez les chefs mêmes des Églises, chez les théologiens surtout et les écrivains, un sentiment, tout aussi général, mais plus intelligent, de déférence et de respect pour leurs illustres prédécesseurs. Les apôtres n'étaient pas seulement préconisés comme fondateurs des Églises qui auraient déjà pu célébrer le souvenir séculaire de leur origine, si leurs rudes destinées leur avaient donné le loisir de s'occuper de chronologie; les noms et les personnes des apôtres ne brillaient pas seulement par l'éclat que reflétait sur eux la gloire du Seigneur; on admirait surtout les monuments littéraires que quelques-uns d'entre eux, en bien petit nombre, avaient légués à la postérité; on sentait avec autant de bonheur que de modestie l'Esprit qui les avait dictés, et l'on mesurait, avec une parfaite abnégation de tout amour-propre, la distance qui séparait la chaleureuse éloquence, les sublimes enseignements, la riche brièveté de ces quelques pages, d'avec les pâles imitations d'une époque plus récente, dont les auteurs devaient être les premiers à constater tantôt la froide sécheresse, tantôt la lourde et laborieuse prolixité. Il y avait là une différence impossible à méconnaître, et l'instinct littéraire, tout autant que le sentiment religieux, durent bientôt assurer une place à part à ce qui avait été heureusement sauvé des écrits de la première génération des chrétiens. La forme si étrange de l'idiome grec qui avait servi aux apôtres, loin de choquer des écrivains qui regardaient plutôt au fond, imprimait encore extérieurement un cachet particulier à ces ouvrages et les rapprochait d'autant de la littérature sacrée plus antique, qu'on ne lisait que dans cette forme-là. A l'égard du plus fécond des auteurs du premier siècle, du plus infatigable parmi

les missionnaires fondateurs d'Églises, il se joignait à toutes ces considérations un besoin de reconnaissance pour ainsi dire personnelle, fortifié encore par l'opposition que son nom et sa gloire rencontraient toujours de la part d'une portion notable de la chrétienté. Paul grandissait nécessairement aux yeux des communautés de la Syrie, de l'Asie, de la Macédoine, de l'Achaïe, de l'Égypte, de Rome, par cela même que dans d'autres sphères, plus étroites dans les deux sens du mot, sa mémoire et sa prédication étaient tantôt couvertes d'un silence affecté, tantôt attaquées sourdement ou directement. Il était pour les Églises de ces pays-là l'apôtre par excellence, et si elles n'entendaient pas pousser leur zèle jusqu'à l'exclusion des autres apôtres préconisés exclusivement par les judéo-chrétiens, du moins, au point de vue littéraire, aucun d'eux ne pouvait lui disputer la première place. Cette disposition des esprits envers ceux qui avaient inauguré la grande œuvre, disposition si légitime et si universellement ratifiée par les générations suivantes, nous paraîtra d'autant plus naturelle qu'elle s'est constamment reproduite dans des circonstances analogues à l'égard des docteurs les plus distingués des grandes époques de l'histoire. De quelle auréole ne sont-ils pas entourés, aux yeux de tous ceux qui n'ont point rompu avec la tradition, ces illustres théologiens des premiers siècles, si modestes eux-mêmes en face de leurs devanciers, et dont l'autorité est consacrée par ce nom de Pères qu'ils portent comme une espèce de nom propre? Combien nos réformateurs encore, au milieu d'un siècle plus enclin à discuter tous les titres qu'à reconnaître une supériorité quelconque, combien n'ont-ils pas été, eux aussi, non-seulement entourés d'un respect justement mérité, mais revêtus d'une autorité décisive à laquelle ils étaient les derniers à prétendre? C'est un trait heureux et

consolant de la nature humaine, à côté de tant de défauts et surtout de tant de vanité, que cette déférence instinctive pour la vraie grandeur, surtout lorsqu'elle réagit sur la volonté et qu'elle n'est pas faussée par les préoccupations de l'analyse dialectique.

Nous ne saurions passer sous silence un autre fait qui peut avoir exercé une certaine influence sur l'idée qu'on se fit de l'inspiration : je veux dire le montanisme. Le caractère le plus saillant de cette tendance religieuse particulière était précisément l'exagération de ce principe, la revendication d'une part éminente, singulière, des dons du Saint-Esprit, notamment de la prophétie, au profit de quelques-uns. Si jusque-là on avait toujours parlé de l'action du Saint-Esprit sur la vie intime des fidèles de manière à n'en exclure aucun, ces prétentions à une communication privilégiée apprirent à distinguer entre l'ordinaire et l'extraordinaire, entre le naturel et le miraculeux; et comme d'ailleurs la soi-disant inspiration extraordinaire des nouveaux prophètes, dans ses manifestations excentriques et désordonnées, apparaissait comme la caricature de celle qu'on attribuait aux anciens, on en vint à reconnaître dans l'inspiration des prophètes et des apôtres un phénomène tout spécial et vraiment unique. Par le fait même que l'Église repoussa le montanisme, non-seulement dans ses écarts, mais encore dans ce que ses principes pouvaient avoir d'évangélique, elle éleva une ligne de démarcation autour des temps apostoliques, qui, dans son opinion, ne se distinguaient pas seulement des temps postérieurs par des faits historiques exceptionnels, mais aussi par des faits religieux et psychologiques propres à cette époque. Ces faits, l'Évangile n'avait pas entendu les restreindre au premier siècle; mais le sentiment, qui ne permet pas de pareilles distinctions, avait peu à peu fait

place à la réflexion, et il n'avait fallu qu'une circonstance extérieure pour que celle-ci formulât ses catégories et définît ses lois.

Enfin, les méthodes adoptées par les philosophes gnostiques tournèrent d'une autre manière encore et plus directement au profit des écrits des apôtres dans le sein même de l'Église. Si les hérétiques prétendaient s'autoriser de ces écrits pour faire prévaloir leurs doctrines, c'était une raison de plus pour les catholiques de les étudier au même point de vue, tandis que jusque-là on s'était contenté de fonder l'enseignement sur une tradition encore pure et vivante. Les livres étant mis en avant pour contredire ou réformer cette tradition, il était naturel, puisqu'il n'y avait pas lieu de douter de leur authenticité, qu'on examinât le fait et qu'on vérifiât la prétendue différence. D'un autre côté, comme les écoles dissidentes produisaient aussi, à l'appui de leurs systèmes, des livres inconnus ou suspects, on était nécessairement amené à distinguer plus nettement les deux classes d'ouvrages et à s'assurer de leur valeur respective. A ces deux égards, la grande lutte engagée sur le terrain du dogme pur aboutit en même temps à une connaissance plus précise, à une étude plus approfondie, à un triage plus scrupuleux d'une littérature dont on n'avait fait jusque-là qu'un usage restreint, et qui ne pouvait que gagner à être connue de près. Aussi est-ce précisément vers cette époque que l'histoire constate à la fois une propagation universelle des livres apostoliques, une activité plus grande des individus et des Églises à les recueillir et à les utiliser, soit dans les discussions théologiques, soit dans les lectures faites dans les assemblées religieuses. C'est ce que nous allons confirmer par une analyse attentive des auteurs de la fin du second siècle et du commencement du troisième. Nous y relèverons tour à

tour ce qui se rapporte au point de vue général que nous venons de signaler comme un progrès dans la marche des idées théologiques, et ce qui concerne le détail des faits littéraires et ecclésiastiques.

Le premier auteur, dans l'ordre des temps, chez lequel nous constatons ce progrès d'une manière très-explicite, c'est Théophile d'Antioche. Après avoir parlé, dans le cours de son *Apologie*[1], des prophètes de l'Ancien Testament et de leur inspiration, prouvée tant par la prédiction de l'avenir que par leur accord parfait, et après leur avoir *assimilé* la Sibylle des Grecs, il arrive ailleurs[2] à mettre sur la même ligne les évangiles, en revendiquant expressément pour ces derniers la même inspiration que pour les premiers. Il est vrai qu'à cette occasion l'auteur se borne à mettre en regard des textes prophétiques et des axiomes tirés du sermon de la Montagne, pour établir à la fois l'unité et l'excellence de la morale révélée, de sorte qu'on pourrait être tenté de rapporter l'inspiration dont il parle, moins aux *livres* évangéliques qu'à la personne du Seigneur qui y parle. Mais d'autres passages font voir qu'il attribue cette inspiration, si ce n'est aux écrits pris objectivement, du moins à leurs auteurs. Ainsi, à quelques pages de là, une phrase de la première épître à Timothée est citée avec la formule : *la parole divine*[3], formule qui n'indique pas seulement la valeur intrinsèque du passage

[1] Theoph. *ad Autol.*, l. II, c. 9 : οἱ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι πνευματοφόροι πνεύματος ἁγίου.... ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες ἐγένοντο θεοδίδακτοι.... ὄργανα θεοῦ γενόμενοι.... Καὶ οὐχ εἷς ἢ δύο ἀλλὰ πλείονες ἐγενήθησαν παρὰ Ἑβραίοις, ἀλλὰ καὶ παρ' Ἕλλησι Σίβυλλα, καὶ πάντες φίλα ἀλλήλοις καὶ σύμφωνα εἰρήκασιν.... (cf. l. II, c. 33, 35).

[2] Ἀκόλουθα εὑρίσκεται καὶ τὰ τῶν προφητῶν καὶ τῶν εὐαγγελίων ἔχειν, διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἑνὶ πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι (Id., *ibid.*, l. III, 12).

[3] Lib. III, 14 : ὁ θεῖος λόγος.

allégué, mais qui doit certainement en rappeler l'origine surhumaine. Ailleurs[1], en développant la doctrine concernant le Verbe hypostatique et créateur, Théophile analyse d'abord, dans ce sens, le récit de la Genèse, et transcrit ensuite, comme pour résumer et confirmer sa théorie, les premières lignes de l'évangile de Jean, en comptant ce dernier parmi les personnages inspirés, quoiqu'il le sépare encore des *Saintes Écritures*, terme qui restait réservé à l'Ancien Testament. Cette dernière distinction est surtout très-intéressante pour marquer le développement progressif des idées théologiques ; on y voit clairement que la notion d'une inspiration privilégiée, par laquelle les apôtres se trouvèrent élevés au rang des prophètes, est venue s'ajouter à la notion bien plus anciennement consacrée de l'Écriture sainte, c'est-à-dire de l'Ancien Testament.

Si l'Apologie du christianisme adressée par Théophile au païen Autolycus n'a pu nous fournir que peu de textes relatifs à notre sujet spécial, il en sera tout autrement des deux écrivains qui le suivirent de plus près et qui, essentiellement préoccupés du besoin de défendre le pur Évangile contre l'hérésie, sont incessamment amenés à revendiquer, comme base et source de tout enseignement chrétien légitime, l'autorité collective, unanime et égale des apôtres et de la tradition. Tout le monde sait que nous voulons parler d'Irénée et de Tertullien, les vrais représentants du catholicisme, dans le sens antique de ce mot, et, en quelque sorte, ses fondateurs dans la littérature théologique.

Il est parfaitement superflu de recueillir dans ces auteurs des textes propres à prouver qu'ils exaltent partout

[1] Lib. II, 22 : αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει κ. τ. λ.

l'autorité de la tradition; que, selon eux, l'Esprit de Dieu ne parvient aux individus que par l'intermédiaire de l'Église considérée comme corps, si bien qu'on peut dire non-seulement que l'Église est là où est l'Esprit, mais encore que l'Esprit est là où est l'Église[1]; que les dépositaires de la tradition, les chefs régulièrement constitués des diverses communautés, principalement de celles fondées par les apôtres mêmes, de Rome surtout[2], sont aussi les meilleurs docteurs de la vérité[3]; que des peuples entiers peuvent croire à Christ et conserver soigneusement l'antique tradition sans le moyen du papier et de l'encre[4]; enfin que, si par hasard les apôtres n'avaient rien écrit, il faudrait avoir recours à la tradition des Églises fondées par eux, et qu'on le ferait sans risquer de se tromper[5]. C'est donc par suite d'une singulière illusion que certains auteurs modernes transforment ces Pères en théologiens protestants, uniquement préoccupés de l'autorité absolue et exclusive des Écritures apostoliques, et que, partant de cette supposition toute gratuite et entièrement contraire à l'esprit et aux textes de l'époque, ils concluent à l'existence d'un canon scripturaire arrêté depuis plus ou moins longtemps et universellement adopté.

D'autre part cependant, si Irénée et Tertullien éprouvaient avant tout le besoin de se savoir en communion avec les plus anciennes Églises, de constater la succession

[1] Iren., III, 24, § 1 : *Ubi enim ecclesia ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei ibi ecclesia.... cuius non participant omnes qui non currunt ad ecclesiam.*

[2] Iren. III, 1, § 2 ; comp. Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 5. *De præscr.*, c. 36.

[3] Iren. IV, 26, § 5 : *Discere oportet veritatem apud quos est ea quæ est ab apostolis ecclesiæ successio.* Cf. § 2.

[4] Πολλὰ ἔθνη τῶν βαρβάρων τῶν εἰς Χριστὸν πιστευόντων χωρὶς χάρτου καὶ μέλανος γεγραμμένην ἔχοντες διὰ πν. ἁγ. ἐν ταῖς καρδίαις τὴν σωτηρίαν καὶ τὴν ἀρχαίαν παράδοσιν φυλάσσοντες.... (Iren., III, 4, § 2).

[5] *Ibid.*, § 1 : . ..οὐκ ἄρ' ἔδει πρὸς τὰς ἀρχαιοτάτας ἀποδραμεῖν ἐκκλησίας.... λαβεῖν τὸ ἀσφαλὲς καὶ ἐναργές;

non interrompue des organes légitimes de la tradition et par suite l'authenticité de cette dernière elle-même, ils devaient naturellement aussi, comme nous l'avons déjà fait pressentir, reconnaître une valeur toute particulière aux écrits apostoliques. Ceux-ci formaient le premier chaînon de cette longue série de témoignages qui constituent la tradition, ils étaient pour ainsi dire la représentation encore vivante de son point de départ et servaient ainsi de contrôle et d'appui à tout ce qui avait suivi. L'Écriture et la tradition sont donc deux faits, deux témoins, deux autorités inséparables. En suivant la règle de l'Église, on se sait l'héritier des apôtres et par eux de Christ[1]; la tradition interprète l'Écriture[2]. Tandis que chez les hérétiques la falsification des textes et l'altération des doctrines marchent de front, dans l'Église catholique l'intégrité des uns et des autres est à la fois un fait et une garantie mutuelle[3]. Les apôtres ont tout su et nous ont tout transmis[4]. Tous les fidèles ont l'Esprit de Dieu, mais tous les fidèles ne sont pas des apôtres. L'Esprit, tel que l'avaient les apôtres, se trouve là où est la prophétie, le miracle, le don des langues[5]. Pour connaître la vérité, il faut remonter aussi haut que possible, jusqu'aux apôtres, et pour être sûr de ne pas avoir manqué le but, il faut

[1] *In ea regula incedimus quam ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit... ego sum hæres apostolorum* (Tertull., *Præscr.*, c. 37; conf. c. 20, 21).

[2] *Omnis sermo* (*credenti*) *constabit si scripturas diligenter legerit apud eos qui in ecclesia sunt presbyteri apud quos est apostolica doctrina* (Iren., IV, 32, § 1; comp. les passages cités au commencement de ce chapitre). La nécessité de cette interprétation était fondée, non sur l'imperfection des Écritures, mais sur l'impuissance relative des hommes: *Scripturæ quidem perfectæ sunt quippe a verbo Dei et spiritu ejus dictæ, nos autem secundum quod minores sumus cett.* (Iren., II, 28, §§ 2, 3).

[3] Tertull., *Præscr.*, c. 38.

[4] *Ibid.*, c. 22.

[5] Tertull., *Exhort. cast.*, c. 2. Cet ouvrage, écrit au point de vue du montanisme, n'entend pas d'ailleurs restreindre ces priviléges aux apôtres seuls.

s'en tenir aux Églises fondées par eux et aux écrits apostoliques qu'on y conserve[1]. C'est ainsi que l'Évangile, prêché d'abord de vive voix, a été consigné par écrit, par la volonté de Dieu, pour devenir le fondement et la colonne de notre foi[2]. L'enseignement des apôtres se rattache à celui des prophètes, puisque le Seigneur, prédit par ceux-ci et réalisant leurs prédictions, a donné à ses disciples la mission d'être les guides spirituels du genre humain[3]. C'est le même Esprit qui a annoncé la venue du Christ par la bouche des prophètes, qui a bien interprété les oracles de ceux-ci par la plume des (septante) Anciens, et qui par les apôtres a déclaré que les temps étaient accomplis[4]. Enfin, les deux recueils sont réunis et, par conséquent, placés sur la même ligne sous un nom commun[5].

Cet acord intime et général de la tradition et de l'Écriture, qui nous est présenté à la fois comme un fait et comme un principe, est aussi pour Irénée et Tertullien le critère suprême de ce qu'on a appelé plus tard la canonicité de chacun des livres apostoliques, c'est-à-dire de ses

[1] *Si constat id verius quod prius, id prius quod ab initio, id ab initio quod ab apostolis, pariter utique constabit id esse ab apostolis traditum quod apud ecclesias app. fuerit sacrosanctum. Videamus quod lac a Paulo Corinthii hauserint, ad quam regulam Galatæ sint recorrecti cett.* (Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 5). *Percurre ecclesias apud quas ipsæ adhuc cathedræ apostolorum suis locis præsidentur, apud quas authenticæ literæ eorum recitantur* etc. (Id., *De præscr.*, c. 36). D'après ce dernier passage on serait peut-être tenté de croire que les épîtres n'étaient pas encore lues généralement. Mais l'auteur ne veut sans doute qu'indiquer quelle est la garantie de l'authenticité de ces écrits.

[2] Iren., III, 1.

[3] Iren., I, 8 : προφῆται ἐκήρυξαν, ὁ κύριος ἐδίδαξεν, ἀπόστολοι παρέδωκαν. — Tert., *Præscr.*, 36 : (*Ecclesia*) *legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis literis miscet.*

[4] Iren. III, 21, § 4. Remarquons en passant que l'inspiration est revendiquée pour les Septante au même titre et au même degré que pour les prophètes et les apôtres.

[5] *Universæ scripturæ, et prophetiæ et evangelia* (Iren., II, 27 ; cf. Tertull., *De præscr.*, c. 14 ss. *passim. De resurr. carnis*, c. 22, 25, 27 etc.

titres à une autorité normative dans l'Église. Sans doute rien n'était plus commun à cette époque que de voir tour à tour prôner ou rejeter certains documents, selon qu'ils pouvaient servir ou contredire les thèses favorites des théologiens ; et plus d'une fois encore nous aurons à revenir sur des faits de ce genre. Mais c'est précisément contre cette critique subjective que s'élevaient les auteurs que nous analysons. Les Églises, disent-ils, qui depuis les premiers temps ont été en possession des écrits des apôtres, en garantissent toujours l'authenticité, et contre leur accord il n'y a point de recours[1]. Cela n'empêchait pas, il est vrai, que s'il se présentait un livre portant le nom d'un apôtre, mais non généralement reconnu, on ne l'examinât au point de vue dogmatique pour juger de sa valeur[2].

A côté de ces Pères foncièrement conservateurs et champions de la tradition, nous en avons d'autres plus épris du mouvement philosophique. Mais, tout en revendiquant pour eux-mêmes le droit de l'étude et par suite la gloire d'une science plus avancée et plus profonde que celle du vulgaire, tout en se parant à ce titre du nom de *gnostiques*, ils n'en restaient pas moins attachés aux principes du catholicisme, et pour le fond des croyances et pour les critères de la vérité. Aussi font-ils, touchant les écrits apostoliques, des déclarations absolument semblables à celles que nous venons d'enregistrer. Pour l'époque à la-

[1] Tert., *De præscr.*, c. 36, cité tout à l'heure. — Id., *De pudic.*, c. 10, en parlant du *Pasteur* d'Hermas : *ab omni concilio ecclesiarum falsa judicatur.* — Id., *De præscr.*, c. 28 : *Quod apud multos unum invenitur, non est erratum. Audeat ergo aliquis dicere illos errasse qui tradiderunt.*

[2] Eusèbe en raconte (VI, 12) un exemple mémorable. L'évêque Sérapion, contemporain d'Irénée, avait trouvé un prétendu évangile de Pierre en usage dans son diocèse. Il n'y vit d'abord pas de mal et ne le proscrivit pas ; mais, lorsqu'il y découvrit des traces de docétisme, il mit son Église en garde contre ce livre, tout en protestant de son attachement à Pierre et à tous les apôtres, Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν.



quelle nous nous sommes provisoirement arrêté, le principal auteur à consulter ici est Clément d'Alexandrie. Si nous ne trouvons pas chez lui ces énergiques protestations en faveur de la tradition qui se rencontrent à chaque page d'Irénée et de Tertullien, du moins lui aussi ne connaît d'autre règle que l'accord de l'Église avec les apôtres[1] et l'accord de ces derniers avec les prophètes[2]. Chez lui aussi les fréquentes citations tirées des épîtres sont expressément introduites comme des paroles du Saint-Esprit, et les apôtres sont représentés comme ayant possédé d'une manière complète tous les dons que les autres fidèles ne reçoivent que partiellement.

Mais il importe de rappeler ici que l'école spéculative dont Clément était un des premiers et des plus brillants représentants, se trouvant gênée par les barrières trop étroites de l'enseignement traditionnel et obligée en même temps de prouver son accord, soit avec cet enseignement, soit avec l'Écriture, renouvela la méthode herméneutique du sens profond et caché, qui avait déjà faussé la théologie des juifs et qui dès lors envahit celle des chrétiens. Partout on découvrait des paraboles, des allégories, des mystères[3]; et si ailleurs nous voyons se main-

[1] *Strom.*, VII, p. 762 s. Ἡμῖν μόνος ὁ ἐν αὐταῖς καταγηράσας ταῖς γραφαῖς, τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σώζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων, κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ὀρθότατα βιοῖ.

[2] *Strom.*, VII, p. 757 : ἔχομεν τὴν ἀρχὴν τῆς διδασκαλίας τὸν κύριον, διά τε τῶν προφητῶν, διά τε τοῦ εὐαγγελίου, καὶ διὰ τῶν ἀποστόλων. — *Ibid.*, VI, p. 676 : Ὁ κανὼν ὁ ἐκκλησιαστικὸς ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν κυρίου παρουσίαν παραδεδομένῃ διαθήκῃ. — *Ibid.*, III, p. 455 : νόμος καὶ προφῆται σὺν τῷ εὐαγγελίῳ ἐν ὀνόματι Χριστοῦ εἰς μίαν συνάγονται γνῶσιν. Ce dernier passage dit expressément que cet accord existe en tant que toutes les Écritures sont expliquées dans le sens chrétien ; c'est ce qu'il faut sous-entendre partout. Or ce sens chrétien, c'était la foi traditionnelle.

[3] Πᾶσα γραφὴ ὡς ἐν παραβολῇ εἰρημένη (*Strom.*, V, p. 575). — Οὔτε

tenir la belle pensée de Jésus que les simples sont le mieux en état de comprendre l'Évangile, pourvu qu'ils possèdent les qualités morales nécessaires, ici nous voyons les théologiens se targuer d'une sagacité particulière, regarder avec pitié les simples fidèles, se faire gloire de cette parole de l'apôtre, bien mal appliquée, que la science n'est pas l'affaire de tout le monde[1], et poursuivre le but, à la fois noble et périlleux, d'en étendre le domaine.

Ceux dont la foi se résumait dans les quelques lignes qui ont fini par devenir le *Credo* universel, et qui nous sont connues sous le nom de *Symbole des apôtres*, n'avaient sans doute pas besoin de se mettre en frais d'exégèse pour en démontrer la légitimité; aussi leur profession de respect pour les apôtres n'exprimait-elle nulle part (comme on veut bien le supposer) l'arrière-pensée protestante d'opposer leurs écrits à la tradition ecclésiastique. Quant aux philosophes, je veux dire l'école d'Alexandrie et beaucoup d'autres théologiens qui prirent part au travail scientifique, au développement de la théologie, ils protestaient sans doute d'un égal respect pour l'Écriture, mais ils travaillaient constamment et avec un succès très-marqué, quoique regrettable à plus d'un égard[2], à la transformation de l'enseignement de la Bible et de l'enseignement de l'Église.

ἡ προφητεία οὔτε ὁ σωτὴρ ἁπλῶς τὰ θεῖα μυστήρια ἀπεφθέγξατο ἀλλ' ἐν παραβολαῖς.... Ἐγκρύπτονται τὸν νοῦν αἱ γραφαὶ ἵνα ζητητικοὶ ὑπάρχωμεν.... Τοῖς ἐκλέκτοις τῶν ἀνθρώπων, τοῖς ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν ἐγκρίτοις, τηρούμενα τὰ ἅγια μυστήρια παραβολαῖς ἐγκαλύπτεται κ. τ. λ. (*ibid.*, VI, p. 676 ss.).

[1] *Strom.*, VII, p. 763.

[2] Il est inutile d'entrer ici dans des détails sur cette série particulière de faits. Tout le monde connaît le dérèglement de l'exégèse patristique; ce qu'on paraît connaître moins, ou moins remarquer, c'est le dérèglement tout aussi grand et plus coupable de l'exégèse moderne.

CHAPITRE VI.

LES COLLECTIONS USUELLES VERS LA FIN DU SECOND SIÈCLE.

Après avoir constaté qu'avant la fin du second siècle la théologie catholique avait élevé les écrits des apôtres au niveau de ceux des prophètes [1], quant à leur inspiration et à leur autorité, il nous reste à rechercher quels étaient les écrits auxquels on reconnaissait ce privilége et à en dresser la nomenclature. Cette partie de notre travail serait bien facile s'il existait quelque part un document officiel, une déclaration synodale de cette époque, ou seulement un catalogue rédigé par un auteur connu et digne de foi, qui nous fît ainsi connaître en peu de mots la série complète des livres apostoliques adoptés par l'Église. Nous possédons bien deux textes qui peuvent et doivent être invoqués ici, mais dont malheureusement ni l'un ni l'autre n'appartiennent à la chrétienté grecque, et ne sauraient donc servir d'une manière parfaitement sûre à établir les usages de celle-ci. Hors de là, nous sommes restreints à des passages épars, accidentels, dans les auteurs du temps. C'est en réunissant ces passages, en les comparant entre eux, qu'on peut arriver, nous ne dirons pas à refaire la collection *canonique* du Nouveau Testament telle qu'elle aurait existé alors (car nous prouverons

[1] Et non pas, comme on le représente quelquefois de nos jours, l'Ancien Testament à la hauteur du Nouveau. L'inspiration des prophètes et la position privilégiée qui en résultait pour eux et leurs livres était un fait acquis à la science théologique comme à la croyance populaire, et il n'y avait que l'antinomisme gnostique qui le contestait. Ce n'étaient pas les prophètes qui pouvaient encore grandir en dignité. — Tertull., *De pudic.*, c. 12 : *Nos in apostolis quoque veteris legis formam salutamus.*



qu'il n'en a existé aucune), mais à savoir quels étaient les livres qu'on lisait plus ou moins généralement au peuple assemblé et que les théologiens invoquaient dans leurs propres ouvrages comme des autorités.

Il va sans dire que nous ne nous occuperons spécialement que de ce qui regarde les écrits des apôtres; cependant, pour ne laisser subsister aucun préjugé, nous rappellerons une fois encore que les théologiens chrétiens de cette époque ne connaissaient l'Ancien Testament que dans la récension grecque (dite des Septante) et, par conséquent, ne font point de distinction entre ce que nous appelons les livres canoniques (hébreux) et les livres apocryphes (grecs). Ils citent ceux-ci avec autant de confiance que les premiers, avec les mêmes formules honorifiques et en leur attribuant une égale autorité basée sur une égale inspiration[1]. Ce fait ne demandant pas une longue démonstration, nous passons à notre sujet principal et nous appelons successivement la série des témoins comme nous l'avons fait pour les générations précédentes.

Nous ne nous arrêterons pas à Théophile d'Antioche, auteur que nous avons dû mettre à la tête de cette nouvelle série par des raisons exposées plus haut. Le petit nombre de citations directes qui se trouvent dans son livre ont déjà été mentionnées toutes. Ajoutons qu'on trouve en outre chez lui des réminiscences assez fréquentes des épîtres de Paul[2], peut-être même de celle aux Hébreux et

[1] Voyez, par exemple, pour la *Sapience*, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 515, *Sylb.* (ἡ θεία σοφία); *ibid.*, V, 583 (ὁ Σαλομών); Tertullien, *Adv. Valent.*, c. 2 (*ipsa Sophia, non quidem Valentini sed Salomonis*); pour l'*Ecclésiastique*, Tertullien, *Exhort. cast.*, c. 2 (*sicut scriptum est*); pour l'histoire du *Bel de Babel*, Irénée, l. IV, c. 5 (*Daniel propheta*); pour le livre de *Baruch*, Irénée, l. V, c. 35 (*Jeremias propheta*); Clément, *Pæd.*, II, 161 (ἡ θεία γραφή) etc. Pour la théorie, voy. Irénée, III, 21, § 4, cité plus haut.

[2] Comp., par exemple, l. I, c. 6, 14; l. II, c. 16, 17, 22, 36; l. III, c. 2.

de la première de Pierre, quoique ces dernières se réduisent à l'emploi d'un mot[1]. Il y a point de traces chez lui des Actes, ni de l'Apocalypse, ni des autres épîtres catholiques; en général, cet écrivain est encore de ceux qui ne font guère qu'un usage rhétorique ou homilétique des textes des apôtres, et à cet égard il aurait pu être rangé avec ses prédécesseurs. Nous signalerons cependant encore ce fait qu'il est le premier écrivain catholique qui parle nominativement de l'apôtre Jean comme auteur du quatrième évangile. Quelques critiques modernes ont vu dans cette circonstance un argument contre l'authenticité de ce livre; mais nous avons montré que depuis longtemps les docteurs gnostiques avaient fait de cet évangile le sujet de leurs études spéculatives. Le silence des catholiques tient donc à d'autres causes, et les explications que nous avons données sur la marche générale des idées doivent faire disparaître tous les doutes à cet égard.

L'ordre chronologique nous conduit maintenant à une pièce bien autrement importante, parce qu'elle est la plus ancienne dans laquelle il nous soit offert un véritable catalogue des livres apostoliques. C'est le célèbre fragment connu sous le nom du *Canon de Muratori*. Ce savant italien avait trouvé dans un manuscrit du huitième siècle, du couvent de Bobbio, un petit traité en latin très-mauvais ou du moins peu intelligible, dont il manquait quelques lignes au commencement et à la fin, et dont la partie conservée contenait la nomenclature des livres que l'Église catholique (terme textuel) est dite reconnaître pour apostoliques et qu'elle oppose comme une autorité aux livres des hérétiques. Muratori fit imprimer ce fragment

[1] στερεὰ τροφὴ (l. II, 25. Hébr. V, 12). — ἀθέμιτος εἰδωλολατρεία (l. II, 34. 1 Pierre IV, 3).

dans ses *Antiquités italiennes du moyen âge*[1], en 1740, et depuis cette époque plusieurs savants se sont appliqués à l'étudier dans l'intérêt de l'histoire du canon, après avoir de nouveau collationné le manuscrit. La plupart de ces critiques se sont récriés contre l'ignorance du copiste, la barbarie effrayante de son latin, ses grossiers solécismes. On y a vu à l'envi des corruptions, des lacunes, voire des fautes de traduction, et, en profitant de tous ces défauts comme de faits acquis à la cause, on s'est permis toutes sortes de manipulations arbitraires du texte pour lui faire dire ce qu'on voulait y voir, en faire disparaître les notices incommodes et y insérer les titres qui y manquaient. Tout cela ne peut être toléré par une bonne et saine critique. Nous admettons que le copiste ait eu devant lui un original devenu en partie illisible[2]; mais la plupart de ses prétendues fautes de latin peuvent être regardées comme déterminées par une prononciation évidemment locale ou provinciale et un dialecte très-vulgaire. La haute importance et la curieuse singularité de cette pièce nous engagent à nous y arrêter. En voici une analyse complète que nous justifions dans des notes en transcrivant le texte dans sa forme authentique.

La nomenclature des livres apostoliques comprenait d'abord quatre évangiles, et Luc et Jean sont nommés comme auteurs des deux derniers. Le rédacteur de notre traité insiste sur la connexité et la conformité de ces quatre livres, tant à l'égard des faits racontés que de l'Esprit qui les a dictés. Voilà déjà un point très-important. Ce nombre de *quatre*, ces évangiles formant un recueil clos et particulier,

[1] *L. A. Muratori Antiquitates Italiæ medii ævi*, III, 854.

[2] Le texte commence, après un espace laissé en blanc, par quelques mots relatifs, semble-t-il, à l'évangile de Marc, et passe immédiatement au *troisième* évangile.

opposé à tout ce qui pouvait exister d'analogue dans la littérature du temps, ce sont des faits tout nouveaux dans notre histoire, et dont la nouveauté ne résulte pas d'un silence purement accidentel des auteurs plus anciens. Au contraire, notre récit a constaté des habitudes très-différentes et l'absence de toute décision et de tout choix officiel à l'égard des sources de l'histoire évangélique dans les temps antérieurs, où la tradition orale disputait encore la place aux textes écrits et favorisait un usage plus libre de ceux-ci[1].

Après les évangiles, l'auteur passe aux Actes des apôtres. En fait d'Actes, l'Église catholique ne reconnaît qu'un seul ouvrage, celui de Luc, commençant par ces mots: *Optime Theophile*, et racontant ce qui s'était passé en présence de l'auteur[2]. La légende du martyre de Pierre occupant beaucoup alors les esprits, ainsi que probablement la tradition relative à un voyage de Paul en Espagne, l'auteur ajoute expressément que cela ne se trouve pas dans les Actes, mais ailleurs[3]. Remarquons que c'est ici la pre-

[1] Comme cette première partie ne peut soulever aucun doute, nous n'en copions pas le texte.

[2] L'ouvrage de Luc étant anonyme, on comprend que l'auteur en ait transcrit les premiers mots pour le faire reconnaître. On voit d'ailleurs, par ce qu'il en dit, combien à cette époque déjà les lecteurs manquaient d'exactitude au point de vue critique. Personne aujourd'hui n'admettra que Luc ait été partout témoin oculaire.

> . . . . *acta autem omnium apostolorum*
> *sub uno libro scribta sunt lucas obtime theophi*
> *le comprindit quia sub præsentia eius singula*
> *gerebantur sicuti et semote passionem petri*
> *evidenter declarat sed profectionem pauli ab ur*
> *be ad spaniam proficiscentis*. . . . .

[3] Est-ce une allusion à Luc XXII, 33, ou peut-être même à Jean XXI, 18? ou s'agirait-il d'un livre perdu? Quant au voyage en Espagne, il me paraît plutôt qu'il manque une négation dans le texte, ou bien que l'auteur a eu en vue Rom. XV, 24. Dans ce dernier cas il manquerait tout un membre de phrase, ce qui me paraît fort douteux.

mière mention directe du livre des Actes dans toute l'ancienne littérature.

Dans le paragraphe consacré aux épîtres de Paul, l'auteur en détermine le nombre et la série et ajoute diverses observations que nous n'avons garde de négliger. Nous mettons le passage tout entier sous les yeux de nos lecteurs[1]. Les épîtres de Paul, y est-il dit, déclarent elles-mêmes à qui veut entendre, d'où et dans quel but elles sont écrites. Ainsi, aux Corinthiens l'apôtre interdit le schisme de l'hérésie, puis aux Galates la circoncision; aux Romains il inculque l'ordre des Écritures dont Christ est le principe (c'est-à-dire : il leur expose le plan général de la révélation); tout cela est développé au long et nous

[1] . . . . *epistulæ autem pauli quæ a quo loco vel qua ex causa directe* sint volentibus intellegere ipse declarant primum omnium corintheis scysme heresis in terdicens deincebs callactis circumcisione* romanis autem ordine scripturarum sed et principium earum esse christum intimans....** prolexius scripsit de quibus sincolis neces se est ab nobis desputari cum ipse beatus apostolus paulus sequens prædecessoris sui johannis ordinem nonnisi nomenatim semptem ecclesiis scribat ordine tali a corenthios prima ad efesios seconda ad philippinses ter tia ad colossenses quarta ad calatas quin ta ad tensaolenecinsis sexta ad romanos septima verum corintheis et tensaolecen sibus licet pro correbtione iteretur una tamen per omnem orbem terræ ecclesia deffusa esse denoscitur et johannes enim in a pocalebsy licet sebtem eccleseis scribat tamen omnibus dicit verum ad philemonem una et ad titum una et ad tymotheum duas pro affec to et dilectione in honore tamen ecclesiæ ca tholice in ordinatione ecclesiastice descepline sanctificate sunt. . . . .*

*Il faut se rappeler que l'ancienne orthographe mettait *e* pour *æ*, et que les *m* et les *n* sont souvent marqués par des traits (omis ici) sur la voyelle précédente.

**Ici il paraît manquer un mot.

aurons à en parler en détail. Puis, passant à une autre idée, l'auteur continue: Bien que Paul, suivant en cela l'exemple de son prédécesseur Jean[1], n'ait écrit nominativement qu'à sept Églises, savoir aux Corinthiens, aux Éphésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, aux Galates, aux Thessaloniciens et aux Romains (celles aux Corinthiens et aux Thessaloniciens se trouvent en nombre double à cause des réprimandes à faire), on sait pourtant qu'il n'y a qu'une seule Église répandue sur toute la terre. De même Jean, tout en ne s'adressant qu'à sept Églises dans l'Apocalypse, les a toutes en vue. Quant aux épîtres à Philémon, à Tite et à Timothée, que l'apôtre écrivit par amitié pour ces personnes, elles ont reçu leur consécration dans l'organisation de la discipline ecclésiastique. Cela veut dire, sans doute, que ces épîtres, par le fait que l'Église y a puisé les principes de son gouvernement, de lettres particulières qu'elles étaient dans l'origine, sont également devenues des documents publics et officiels. Deux choses doivent nous frapper ici : c'est d'abord l'ordre tout à fait singulier dans lequel les épîtres sont énumérées. Nulle part ailleurs nous ne le trouvons ainsi établi, et comme il est impossible d'y voir un principe quelconque, soit chronologique, soit autre, il faut supposer que l'auteur avait en main une collection qui s'était formée tout à fait fortuitement, c'est-à-dire au fur et à mesure qu'on était parvenu à se procurer des copies de chaque épître. En tout cas la tradition n'y est pour rien, et en présence de notre texte personne ne dira plus que les épîtres de Paul ont été

[1] Cette idée, que Paul a dû écrire à autant d'Églises que Jean (dans l'Apocalypse) se transmet d'un auteur à l'autre jusqu'à la fin du moyen âge. Il est à remarquer que Jean est représenté ainsi comme écrivant le premier, quoique généralement on le mît à la fin du siècle. Cela prouve que dans l'origine on s'est rappelé au moins que l'Apocalypse a été écrite avant la ruine de Jérusalem et non sous Domitien, comme le veulent ceux qui n'y comprennent rien.



réunies dès l'origine, c'est-à-dire dès l'époque de leur rédaction ou du moins bientôt après, pour être transmises à la postérité collectivement et sous forme de recueil complet. Ensuite nous voyons ici pour la première fois que la théologie, tout en reconnaissant encore la destination primitive de chaque lettre, les considère expressément comme le bien commun de l'Église, non pas seulement en tant que celle-ci peut en tirer profit, mais dans ce sens même que les écrivains sacrés avaient directement en vue cette destination universelle. Il est facile de comprendre que l'adoption générale et surtout explicite de ce point de vue devait précéder la formation d'un canon scripturaire du Nouveau Testament.

Après avoir énuméré les épîtres de Paul reconnues par l'Église, l'auteur nomme plusieurs autres écrits qu'elle rejette[1], mais qui, si nous le comprenons bien, circulaient tous sous le nom de ce même apôtre. Il parle surtout d'une épître aux Laodicéens et d'une autre aux Alexandrins. Il est fort possible qu'au deuxième siècle déjà on ait eu l'idée de réparer, par une compilation apocryphe, la perte d'une lettre aux Laodicéens qu'on croyait sans doute découvrir dans le passage Col. IV, 16; mais nous ne saurions affirmer que cette compilation est précisément la pièce qui existe encore sous ce nom en latin, et dont nous ferons mention plus tard. Quant à une lettre aux Alexandrins, aucun autre écrivain ancien n'en parle. Les critiques modernes sont portés à y voir l'épître aux Hébreux, que notre texte passe absolument sous silence. Certes, si cette dernière épître a

[1] . . . . *fertur etiam ad*
laudecenses alia ad alexandrinos pauli no
mine finctæ ad hæresem marcionis et alia plu
ra quæ in catholicam ecclesiam recepi non
potest fel enim cum melle misceri non con
gruit. . . . .

été écrite à une communauté chrétienne particulière, il y a mille raisons de penser à celle d'Alexandrie plutôt qu'à toute autre. Toutefois, puisqu'elle est anonyme, on se demande comment notre auteur aurait pu la dire fabriquée sous le nom de Paul. Cela ne s'expliquerait que si les copies de son temps eussent porté ce nom, qui ne se trouve point dans nos manuscrits ordinaires. De plus, il n'y aurait qu'un lecteur prévenu et très-superficiel qui pût y voir l'hérésie de Marcion[1]. Quoi qu'il en soit, l'auteur déclare qu'il veut un recueil apostolique pur et sans alliage; il ne recherche pas seulement les livres authentiques, il élimine aussi avec soin la fausse marchandise, il ne veut pas mêler le fiel au miel[2].

Les quelques lignes consacrées aux épîtres dites catholiques présentent plusieurs difficultés[3]. Cependant il est évident que l'auteur ne connaît ni l'épître de Jacques ni les deux de Pierre; outre celle de Jude il ne nomme que deux de Jean. Mais il y a trois mots dans le texte qui arrêtent la critique. D'abord, que signifie cette expression: il y a *bien* dans l'Église catholique une épître de Jude et deux de Jean? Faut-il supposer que l'auteur a ici égard à quelque opposition faite à ces épîtres, ou bien cela veut-il dire qu'il doute lui-même de leur authenticité? Dans ce cas, on rattacherait sa remarque à la dernière phrase, où il est parlé de la Sagesse de Salomon[4], écrite, dit-il, par les

[1] On a proposé de lire: *ad hæresem Marcionis refutandam*, ou bien de mettre une virgule devant ces mots, de manière à leur faire dire: outre les épîtres aux Laodicéens et aux Alexandrins, d'*autres* fabriquées dans le sens de Marcion, enfin d'autres livres encore (peut-être des Actes de Paul).

[2] Ce jeu de mots d'assez mauvais goût prouve à lui seul que nous possédons l'original de cette pièce, et non une traduction faite sur le grec.

[3] .... *epistola sane judĕ et superscrictio johannis duas in catholica habentur et sa picntia salomonis ab amicis in honorem ipsius scripta*. ....

[4] Sous ce nom, l'auteur paraît avoir voulu désigner, soit la Sapience (apo-

amis de ce roi en son honneur. Mais que fait ici ce dernier livre? Faut-il peut-être changer le texte et lire : (*ut* pour *et*) ces épîtres sont appelées de Jude et de Jean, *comme* la Sagesse est appelée d'après Salomon, c'est-à-dire que ce ne sont pas ces apôtres, à vrai dire, qui les ont écrites de leur propre main? Enfin, que faire de ce mot impossible: *superscrictio?* Lirons-nous *superscripti* (le susdit Jean), parce qu'il en a été question plus haut? ou, avec d'autres, *superscriptione*, c'est-à-dire, si l'on s'en tient à la suscription, au titre? Cela est peu probable, vu que l'auteur a déjà antérieurement parlé de l'une au moins comme d'un écrit authentique. Tout de même on voit qu'il est bien difficile de dire au juste quelle a été sa pensée; mais cela n'autorise pas les altérations téméraires de son texte au moyen desquelles on a voulu y faire entrer les épîtres passées sous silence[1].

Enfin, la série des livres apostoliques se termine par les Apocalypses de Jean et de Pierre, que l'auteur dit être seules reçues d'entre toutes les Apocalypses qui existaient alors; à l'égard de celle de Pierre cependant, il fait observer que quelques-uns lui refusent l'honneur de l'usage officiel dans l'Église[2].

cryphe), soit les Proverbes, qui étaient aussi quelquefois désignés de cette manière. Les docteurs juifs ne regardaient pas les Proverbes comme rédigés par Salomon lui-même (voy. ch. XXV, XXX, XXXI).

[1] On croit surtout avoir le droit de prendre ces *deux* épîtres de Jean pour la seconde et la troisième (que beaucoup d'anciens n'ont pas regardées comme apostoliques), parce qu'il a déjà été question de la première à l'occasion de l'évangile. Mais là l'auteur ne l'énumère pas dans la série des écrits sacrés, il l'invoque seulement pour prouver (ch. I, 1) que l'évangile est écrit par un témoin oculaire. Ici il y revient dans l'ordre des livres. — Une autre explication, sur laquelle nous aurons à revenir, consisterait à dire que la première et la seconde épître, par suite d'un malentendu, n'en formaient alors qu'une seule. Voy. p. 112.

[2] . . . . *apocalapse etiam johannis et pe*
tri tantum recipimus quam quidam ex nos
tris legi in ecclesia nolunt. . . . .

Voilà ce fameux Canon de Muratori, sur lequel il a été tant écrit et disserté depuis vingt ans. On voit que le texte n'est pas exempt de fautes ; mais rien ne trahit des lacunes ou des corruptions telles qu'il serait permis aujourd'hui de le remanier dans l'intérêt de l'un ou de l'autre livre dont il n'y est point parlé. Il donne la nomenclature de quatre évangiles, des Actes, de treize épîtres de Paul, de trois autres épîtres et de deux Apocalypses, et cela dans un but essentiellement dogmatique et pour constituer ce qu'on a appelé plus tard le *canon*, c'est-à-dire la liste des livres faisant autorité. Reste à savoir quelle est sa date et de qui il émane. A ces deux questions, la réponse ne saurait être douteuse. Car, après avoir parlé des Apocalypses déclarées canoniques, l'auteur en nomme encore une autre, le *Pasteur* d'Hermas, qu'il dit avoir été écrite récemment, *de notre temps*, pendant que Pie occupait le siége épiscopal de Rome[1]. Ce Pie, premier du nom, frère d'Hermas, siégeait vers l'an 156. Comme il est dit que le livre du *Pasteur* était lu dans les Églises, usage que notre auteur recommande, tout en lui refusant une place, soit parmi les prophètes, dont le recueil était clos, soit parmi les écrits apostoliques, il faut bien qu'il se soit passé un certain laps de temps entre la publication d'Hermas et la rédaction de notre pièce. Aussi fixe-t-on assez généralement celle-ci aux années 180-190. De plus, le langage, le rejet de l'épître aux Hébreux ou du moins le silence sur son compte, et jusqu'à la mention de la ville de Rome et de son évêque, trahissent une plume

[1] . . . . *pastorem vero*
nuperrime temporibus nostris in urbe
roma herma conscripsit sedente cathe
tra urbis romæ pio episcopo fratre
ejus et ideo legi quidem eum oportet se pu
plicare vero in ecclesia populo neque inter
profettas completum numero neque
inter apostolos in finem temporum potest

latine et probablement africaine. Du reste, il est très-important de remarquer que l'auteur n'exprime pas ses vues particulières, mais qu'il nous expose l'usage établi dans sa sphère ecclésiastique. D'autre part, il ne l'expose que comme témoin, et son traité n'est pas un acte officiel[1].

Nous passons à Irénée, qui, à la vérité, ne donne nulle part la nomenclature des livres contenus dans son recueil apostolique, mais dont les citations scripturaires sont tellement nombreuses qu'en les compulsant on peut arriver, sans risquer de se tromper, à reconstruire ce recueil. Comme Irénée était originaire de l'Asie, plein de déférence pour Rome, et évêque de Lyon, on peut hardiment affirmer que son témoignage est, à un certain égard, d'un poids plus grand que celui de ses contemporains, dont l'horizon ecclésiastique était bien plus restreint. Aussi Eusèbe déjà s'est-il occupé, à l'égard de ce Père, d'un travail pareil à celui que nous allons faire; mais il l'a laissé très-imparfait[2]. Nous constatons qu'Irénée avait devant lui les quatre évangiles, les Actes, treize épîtres de Paul, une de Pierre, deux de Jean et l'Apocalypse de ce dernier; par conséquent, à trois livres près (Jude et l'Apocalypse de Pierre, d'un côté; l'épître de Pierre, de l'autre) précisément la collection que nous a fait connaître le traité africain publié par Muratori. Cependant cette nomenclature nécessite quelques observations de détail.

Tout d'abord nous insistons sur ce fait, déjà mentionné plus haut à une autre occasion, mais désormais acquis à l'histoire du canon, qu'à l'époque d'Irénée il n'est plus question, dans l'Église catholique, que de nos *quatre* évan-

[1] Le document se termine par quelques lignes relatives à des livres hérétiques qui ne nous sont point parvenus. Quant aux hypothèses nombreuses et toutes gratuites sur le nom de l'auteur, elles n'offrent aucun intérêt.

[2] Euseb., *Hist. eccl.*, V, 8.

giles, ou plutôt d'un seul évangile sous quatre formes[1]. Cette fixation du nombre et du choix est définitive et même elle est tellement devenue affaire de principe, nous dirions volontiers article de foi, que déjà le scolasticisme théologique en chercha la raison, non pas dans les souvenirs de l'histoire ou dans une critique littéraire à laquelle personne ne songeait, mais dans un ordre de faits tout à fait étranger à la question. Il y a quatre évangiles parce que l'Église représente le monde, et que, de même que le monde a quatre points cardinaux d'où soufflent quatre vents, l'Évangile doit être pour l'Église une quadruple colonne respirant l'incorruptibilité et la vie. Les évangiles sont encore représentés par les quatre chérubins : celui de Jean, qui commence par la génération du Verbe, a pour emblême le lion ; celui de Matthieu, qui commence par la généalogie, correspond à la figure humaine ; celui de Luc, qui commence par le sacrificateur Zacharie, rappelle le bœuf ; celui de Marc enfin, qui débute par des prophéties, est semblable à l'aigle[2]. Afin de n'avoir plus à y revenir, nous dirons une fois pour toutes que les auteurs contemporains et postérieurs ne varient plus sur cette fixation des quatre évangiles[3]. Cette idée théologique d'un évangile unique raconté sous quatre formes ou ayant quatre faces, explique le vrai sens du titre que portent nos évangiles,

[1] τὸ εὐαγγέλιον τετράμορφον, Iren., III, 11, § 8.

[2] Iren., *loc. cit.* — On sait que ce parallélisme a été interverti plus tard sans devenir pour cela plus spirituel. Il est resté une des formes favorites de la symbolique traditionnelle. Les exégètes postérieurs se sont évertués à doter la théologie d'autres combinaisons du même genre. Les quatre évangiles sont les quatre fleuves du paradis, les quatre éléments de l'univers, les quatre côtés de l'arche de Noé, les quatre anneaux de l'arche de l'alliance, les quatre parties constituantes du corps de l'homme, les quatre lettres du nom d'Adam etc. (Hieron., *Præf. in Matth.* Pseudo-Hieron, *Expos. IV evv.* Athan., *Syn. S. S.*, II, 155. Alcuin, *Disp. puer.*, c. 8 etc.).

[3] Clem. Alex., *Strom.*, III, 465. Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 2 ss. Orig., *ap.* Euseb., VI, 14. Hieron., *Præf. in Matth.* Id., *Præf. in evv. ad Damasum* etc.

tant en grec et en latin que dans plusieurs versions modernes. Ce titre n'implique nullement le souvenir d'une rédaction de seconde main, comme si le nom propre était, non celui de l'écrivain, mais celui d'un garant ou d'un témoin primitif[1]. Mais le sens propre et authentique du mot d'*évangile* se reflète encore dans cette formule, tandis que dans l'usage commun ce nom signifiait déjà un livre, et s'employait au pluriel.

Voici quelques remarques sur les épîtres citées par Irénée. De celles de Paul il manquerait, à vrai dire, l'épître à Philémon; mais nous n'hésitons pas un instant à supposer que ce silence provient uniquement de ce qu'Irénée n'a pas eu l'occasion de la citer, toute autre explication étant invraisemblable. Pour l'épître aux Hébreux, qui n'est nommée nulle part dans son grand ouvrage, on pourrait à la rigueur s'en rapporter à un passage d'Eusèbe[2], qui dit l'avoir trouvée citée dans un opuscule d'Irénée aujourd'hui perdu. Quant aux allusions qu'on prétend avoir découvertes dans les textes que nous pouvons vérifier, elles sont imaginaires[3], ou plutôt leur insignifiance même et l'absence de toute citation directe d'une épître aussi riche en idées théologiques démontrent indirectement que l'évêque de Lyon ne la connaissait ou ne la reconnaissait pas. Les épîtres de Jean présentent un fait curieux. La première est citée très-explicitement dans un passage[4] où il en est même fait des extraits considérables, mais toujours Irénée

[1] εὐαγγ. κατὰ (*secundum*, *selon*) M. etc.

[2] Euseb., *Hist. eccl.*, V, 26. Comp. Photius, *Cod.*, 232.

[3] Iren., III, 6, § 5. *Moses fidelis famulus* est pris de Nombr. VII, 7; et, II, 30, § 9, *Dieu a créé l'univers par sa puissante parole*, ne correspond pas même avec Hébr. I, 3, et est une pensée tellement familière à la théologie du second siècle qu'on n'avait pas besoin d'une citation spéciale pour l'énoncer.

[4] L. III, 16, § 5 et suiv., *in epistola sua*, ἐν τῇ ἐπιστολῇ. Comp. l. 1, 16, § 3.

en parle au singulier; comme s'il n'en existait qu'une seule à la connaissance du rédacteur. Parmi ces extraits toutefois il y en a qui appartiennent à la seconde épître, et ces extraits sont introduits même avec la formule : dans la *susdite* épître, *in prædicta epistola*. Il faut bien en conclure que dans l'exemplaire d'Irénée[1] le texte des deux écrits n'était pas séparé, mais semblait former un seul corps. On a voulu trouver une trace de l'épître de Jacques dans un endroit où Irénée appelle Abraham un ami de Dieu[2]; mais ce surnom, Jacques ne l'a pas inventé; on le trouve ailleurs dans l'ancienne littérature et notamment dans un passage de Clément de Rome dont la substance a passé tout entière dans le raisonnement d'Irénée, du reste tout opposé à celui de Jacques. Ce dernier rapprochement nous paraît d'autant plus naturel que nous voyons ailleurs[3] l'épître de Clément prônée fort au long par notre auteur. Enfin, quant à Pierre, Irénée n'a positivement connu que la première épître de cet apôtre, à laquelle il emprunte quelques phrases, mais qu'il cite très-rarement d'une manière directe[4].

Nous n'avons trouvé chez Irénée que deux citations extra-canoniques introduites avec la formule consacrée d'*Écriture* (γραφὴ, *Scriptura*). L'une se rapporte à l'épître de Clément; l'autre, plus explicite, au *Pasteur* d'Hermas[5]. Nous savons que ces deux écrits étaient assez généralement estimés, très-répandus et lus publiquement pour l'édification des fidèles. Ainsi la puissance de l'usage pratique et traditionnel a pu, même chez ce Père, rompre

[1] Et peut-être dans d'autres encore. Voyez plus haut ce que nous avons dit sur le même sujet à l'occasion du Canon de Muratori (p. 107).
[2] L. IV, 16, § 2. Cf. Jacq. II, 23. Clem. *ad Corr.*, c. 10.
[3] Iren., l. III, 3, § 3.
[4] L. IV, 9, § 2. *Petrus in epistola sua.*
[5] Comp. la note 3 de cette page et l. IV, 20, § 2.

la ligne de démarcation trop récemment établie pour se prêter partout aux exigences du système.

Le célèbre contemporain d'Irénée, Tertullien, presbytre de l'Église de Carthage, est tout aussi important pour notre histoire, quoiqu'à un autre titre. Nous avons pu considérer l'évêque de Lyon comme un témoin des idées et des usages adoptés, non-seulement dans son entourage immédiat, mais encore dans des contrées lointaines avec lesquelles il avait entretenu des rapports très-directs. A cet égard, Tertullien occupe une place plus modeste. Il nous dit simplement ce que savait, ce que croyait, ce que recevait l'Église d'Afrique; nous ne prétendons pas le faire parler pour les Grecs. En revanche, sa méthode scientifique en fait un témoin très-précieux, parce que chez lui les citations scripturaires ne se présentent pas toujours sporadiquement, occasionnellement, sans ordre et sans suite, comme chez Irénée; mais, quand il traite un point spécial de morale ou de dogme, il aime à passer en revue les diverses parties de l'Écriture sainte, d'un bout à l'autre, d'après l'ordre des livres, pour y puiser les preuves de ses assertions. Nous constatons facilement ainsi l'état du recueil sacré tel qu'il l'avait en main, tandis qu'ailleurs le silence gardé sur un livre peut être attribué au hasard, et que l'allégation même textuelle peut être quelquefois insuffisante pour établir la valeur canonique de la source où elle est puisée. Ici il s'agit réellement de preuves dogmatiques, et aucune hésitation ne saurait être permise en face d'une méthode aussi sévère et aussi soigneuse à distinguer (comme nous l'avons vu plus haut) les écrits inspirés et privilégiés de ceux qui n'étaient que d'un usage populaire et discrétionnaire.

Ainsi, dans son ouvrage polémique sur la résurrection de la chair, après avoir traité son sujet d'après les ensei-

gnements des prophètes[1], il déclare (ch. 33) vouloir passer aux évangiles, et, en effet, il y recueille tous les passages propres à jeter de la lumière sur la thèse qu'il défend. Il y rattache (ch. 38) un texte de l'Apocalypse, qu'il introduit comme tiré du volume de Jean, soit que l'identité de l'auteur lui ait suggéré cet ordre, soit que réellement, dans son recueil, l'Apocalypse ait suivi de près les évangiles[2]. Puis il passe (ch. 39) aux témoignages des *documents* apostoliques. Par ce terme il entend d'abord les Actes, auxquels il emprunte quelques passages, et ensuite les épîtres de Paul, qui lui en fournissent une série aussi longue que riche. Il n'y manque que quelques-unes des épîtres pastorales. Enfin, au ch. 62, l'auteur clôt la discussion par un mot de Jésus-Christ. Il est impossible de n'être pas frappé ici de ce fait qu'aucune des épîtres catholiques n'est citée ni directement ni indirectement, bien que les textes à l'appui de sa dissertation ne lui eussent pas fait défaut de ce côté-là.

Dans un autre ouvrage, sur la chasteté, où il s'élève avec énergie contre l'indulgence avec laquelle on juge les péchés de la chair et contre la facilité avec laquelle on les pardonne dans l'Église même (Tertullien part ici du point de vue rigide du montanisme), il suit absolument la même méthode. Il commence par déclarer qu'il veut chercher ses preuves dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament (ch. 1); mais il ne s'arrête pas longtemps au premier, qui pouvait bien lui fournir des préceptes moraux, mais peu de règles disciplinaires, et il se hâte de passer (ch. 6) à Christ et aux apôtres. D'abord il discute la portée de quel-

[1] Il ne faut pas se laisser tromper par l'apparence, en voyant de temps à autre, dans cette première partie du livre, des rapprochements entre des textes prophétiques et des textes apostoliques.

[2] Pour toutes les questions de ce genre et l'explication des termes techniques qui s'y rattachent, nous renvoyons nos lecteurs au chapitre suivant.

ques paraboles, puis de quelques actes du Seigneur (ch. 11) qui paraissent plaider en faveur de l'indulgence ; enfin, il arrive (ch. 12) au *document* apostolique, où, comme tout à l'heure, les Actes se présentent en première ligne, et après eux les épîtres de Paul. Partout il relève les textes qui militent en faveur de la sévérité, et il cherche à affaiblir le sens de ceux qui paraissent le contredire, par exemple le pardon octroyé à l'incestueux de Corinthe. Enfin, il consacre un long chapitre (19) à Jean, qui cette fois se trouve mentionné à la fin, et dont il discute, non-seulement des passages empruntés à l'Apocalypse, mais aussi, et en détail, la première épître. Après cela il se résume comme étant arrivé au terme de son analyse des apôtres (ch. 20). Mais il veut aller plus loin et produire encore *subsidiairement* le témoignage d'un simple compagnon des apôtres, d'un homme qui doit jouir d'une certaine autorité puisque Paul vante son abnégation pareille à la sienne propre, de Barnabas enfin, dont il existe une épître « aux Hébreux », que les Églises préfèrent généralement au *Pasteur* d'Hermas, cet ouvrage apocryphe invoqué par les champions de l'impudicité[1]. Et il cite le fameux passage du VIe chapitre de l'épître aux Hébreux, si choquant pour l'orthodoxie ancienne et moderne, et qui fut la principale raison pour laquelle Luther rejeta cette épître. Ce livre de Tertullien nous présente donc plusieurs phénomènes très-utiles à constater. Son *document apostolique* comprenait évidemment, après les évangiles, les Actes, les épîtres de Paul et l'Apocalypse, à laquelle se trouvait jointe la première

[1] *Volo tamen ex redundantia alicuius etiam comitis Apostolorum testimonium superducere, idoneum confirmandi de proximo jure disciplinam magistrorum. Exstat enim et Barnabæ titulus ad Hebræos, adeo satis auctoritatis viri ut quem Paulus juxta se constituerit in abstinentiæ tenore....* (1 Cor. IX, 5) *....et utique receptior apud ecclesias ep. Barnabæ illo apocrypho Pastore mœchorum.*

épître de Jean[1], mais rien de plus. Les épîtres de Pierre y sont tout aussi peu que dans le Canon de Muratori, et ce n'est pas un simple hasard si tous ces documents appartenant à l'Église d'Afrique s'accordent sur un point aussi remarquable. Nous voyons en outre que cette Église attribuait l'épître aux Hébreux à Barnabas, et que Tertullien n'a pas même l'idée qu'elle pourrait être de Paul; il ne connaît aucune tradition qui nomme celui-ci comme auteur. Enfin, nous constatons qu'à côté des *documents*, analysés par notre auteur à titre d'autorités irréfragables, il parle aussi d'autres livres *reçus* par les Églises, mais reçus dans un tout autre sens, savoir comme moyens d'édification, comme ouvrages utiles et respectables, mais positivement distingués de ceux qui appartiennent au volume sacré.

Arrêtons-nous encore un instant à un troisième traité de Tertullien, intitulé : *De la fuite dans la persécution.* Là aussi (ch. 6-9) nous rencontrons les témoignages du Nouveau Testament dans le même ordre et d'après le même nombre des parties : d'abord le Seigneur, dans les évangiles, puis les apôtres, c'est-à-dire l'histoire des Actes, les épîtres de Paul, l'Apocalypse et la première de Jean. Comment s'expliquer cette constance, cette uniformité exclusive dans le choix des textes, si la collection de l'auteur était plus riche?

Nous venons de voir cependant que Tertullien parle aussi de livres d'une seconde catégorie, et qu'il y comprenait, avec l'épître aux Hébreux, le *Pasteur* d'Hermas, bien que, pour sa part, il fût très-opposé à ce dernier ouvrage, fort goûté et fort répandu de son temps. Mais ce n'étaient pas les seuls de ce genre. Il connaît aussi l'épître

[1] Nous ne verrions pas d'obstacle à ce qu'on y joignît aussi la seconde, sous le bénéfice d'une observation faite plus haut à propos d'Irénée (p. 112).

de l'*apôtre Jude*[1], qui aurait pu lui rendre de grands services dans son livre *De la chasteté*, s'il l'avait considérée comme un ouvrage de l'ordre canonique; il l'allègue une seule fois pour corroborer sa propre opinion on ne peut plus favorable sur le livre d'Enoch, qu'il préconise comme une *Écriture* prophétique, antérieure au déluge, dont il cherche à expliquer la miraculeuse conservation, que les juifs, selon lui, n'ont rejeté que parce qu'il prêche Christ, et auquel il applique, pour que rien n'y manque, le fameux passage 2 Tim. III, 16, afin de justifier sa prédilection. Et cependant il sait parfaitement que ce livre n'appartient pas au canon de l'Ancien Testament. Voilà donc d'un seul coup deux livres deutéro-canoniques. Mais la première épître de Pierre ne se trouve également mentionnée sous le nom de son auteur et comme *épître à ceux du Pont*, que dans un seul des nombreux ouvrages de Tertullien[2]; et encore la critique doute-t-elle de l'authenticité de ce traité, qui lui a paru une traduction faite sur un original grec. Mais, sans nous arrêter à ce soupçon, nous demanderons en tout cas d'où vient cette réserve singulière à l'égard d'un livre qui offrait tant de textes à exploiter, et qui depuis longtemps était répandu et reçu dans les Églises d'Orient? Il n'y a qu'une seule réponse: cette épître a été connue assez tard en Occident et ne se trouvait pas comprise dans les plus anciens recueils faits pour l'usage ecclésiastique. Voilà pourquoi le canon de Muratori n'en parle pas du tout, pourquoi Irénée la cite si rarement, et pourquoi Tertullien ne la range pas dans la série des *documents* apostoliques et ne la cite, au plus, qu'une seule fois dans tous ses livres. Pour ce qui est de l'épître de Jacques, Tertullien n'en sait rien et n'en dit

[1] *De habitu muliebri*, c. 3.
[2] *Scorpiacc adv. gnosticos*, c. 12 ss.

rien, et certes, chez un auteur si peu avare de noms propres et de citations directes, quelques allusions indirectes, d'ailleurs purement imaginaires, ne contrebalanceraient pas un pareil silence[1].

Nous ne quitterons pas Tertullien sans signaler un fait littéraire qui n'est pas sans importance. Il lisait les écrits des apôtres dans une traduction latine et non dans l'original. Cette traduction, dont il n'était pas l'auteur, existait donc depuis quelque temps déjà et servait aux Églises d'Afrique, peut-être même à d'autres Églises, ce que nous ignorons complétement. Mais, si nous sommes ainsi amenés à faire remonter cette traduction au moins aux années 160-180, comment s'étonner qu'elle n'ait compris qu'une collection peu riche? S'il est vrai, comme il n'y a pas lieu d'en douter, que la collection s'est formée par l'échange ou la communication entre les anciennes Églises, le fait d'une propagation plus lente de certains livres ne s'explique-t-il pas de la manière la plus naturelle? Et trouvera-t-on impossible qu'un premier recueil ayant été fait à un moment donné, les écrits connus plus tard seulement soient restés quelque temps en dehors du recueil, quoique authentiques, quoique fort bien accueillis? N'est-ce pas là au fond l'histoire du canon pendant deux siècles encore? Il n'y a de difficultés, de contradictions, d'impossibilités que pour ceux qui veulent que les apôtres eux-mêmes aient formé et clos un code scripturaire.

[1] Ces prétendues allusions ne soutiennent pas un instant un examen sérieux. La plus frappante, en apparence, est celle où il est question d'un apôtre qui aurait dit: *non auditores legis justificabuntur a Deo*, *sed factores* (*De exhort. cast.*, c. 7); mais cet apôtre, c'est Paul (Rom. II, 13) et non Jacques (I, 22). Pour Abraham, l'*ami de Dieu*, nous renvoyons à la remarque correspondante sur Irénée (p. 112). Le traité qui contient cette allusion, *Adv. Judæos*, c. 2, est du reste une compilation apocryphe.

Passons en Orient et voyons ce que nous apprend sur ces contrées le troisième grand théologien de la fin du second siècle, Clément d'Alexandrie. En thèse générale, son *canon*, c'est-à-dire le recueil traditionnellement en usage dans son Église, est celui des Latins à peu de chose près; mais, à côté de ce recueil, une littérature chrétienne de second rang, plus riche qu'en Occident, est citée fréquemment et avec beaucoup de complaisance. C'est cette seconde classe qui appelle surtout notre attention[1]. Quant à la première, il suffit de constater en passant qu'elle comprenait les quatre évangiles, les Actes, les treize épîtres de Paul, deux épîtres de Jean[2], une de Pierre et l'Apocalypse de Jean.

Nous ne possédons plus tous les ouvrages de Clément. Il en est un surtout dont nous devrions regretter la perte, les *Hypotyposes*, s'il était vrai que ce livre eût contenu une *analyse succincte de toute l'Écriture canonique*[3]. Mais cette assertion ne paraît pas mériter de crédit. Car le dernier auteur ancien[4] qui en parle après l'avoir réellement lu et étudié, se récrie d'abord sur les hérésies qu'il y a remarquées et déclare que ce sont des explications de la Genèse, de l'Exode, des Psaumes, des épîtres de Paul, des épîtres catholiques et de l'Ecclésiastique. Encore ces explications doivent-elles avoir été bien inégales pour la forme; car, d'après les fragments qui en ont été recueillis, six livres sur huit ont dû être consacrés aux seules épîtres de Paul; le premier livre a donc pu seul traiter de l'Ancien Testament, et quant au dernier, qui paraît nous

[1] Eusèbe déjà avait remarqué cette richesse relative et l'a relevée à l'endroit où il parle de Clément (*Hist. eccl.*, VI, 13, 14).

[2] Bien distinctes l'une de l'autre. Il cite la première avec la formule : ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ.

[3] πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας διηγήσεις (Euseb., *l. c.*).

[4] Photius, *Cod.* 109.

avoir été conservé dans une édition latine[1], il embrassait les quatre (ou cinq) épîtres catholiques alors connues.

Pour ce qui est de l'épître aux Hébreux, nous savons par Eusèbe que Clément la regardait comme un écrit de l'apôtre Paul, dans ce sens que celui-ci l'aurait rédigée en hébreu et que Luc l'aurait traduite en grec. En effet, dans ses ouvrages qui nous restent, notre auteur la cite sans hésiter sous le nom de Paul[2]. C'était donc là son opinion personnelle et sans doute aussi celle de son entourage; il n'en est pas moins vrai que l'hypothèse d'un original hébreu est insoutenable, que les raisons alléguées pour expliquer l'absence du nom de l'auteur sont absurdes[3], et que ces raisonnements mêmes, joints à la tradition contraire des Latins, prouvent qu'au fond personne ne savait rien de positif sur l'origine de ce livre.

L'épître de Jacques n'est citée nulle part, et quant aux allusions qu'il y aurait faites, nous n'avons qu'à répéter ce qui a déjà été dit à une précédente occasion. Celle de Jude est nommée à plusieurs reprises.

Ce qu'il y a de plus curieux dans notre philosophe alexandrin, c'est l'emphase avec laquelle il relève l'inspiration précisément des livres qui appartenaient à ce que nous avons appelé la seconde catégorie; en d'autres termes, qui n'étaient point compris dans le recueil usuel et généralement employé dans l'Église. Nous signalons ici le

[1] *Adumbrationes Clementis presbyteri in Epp. Petri* [I], *Judæ et Johannis* [I, II], *in Opp.*, ed. Potter. C'est peut-être le travail que Cassiodore (*De div. lectt.*, c. 8) dit avoir fait faire, en ayant soin d'en faire disparaître ce qui s'y trouvait de choquant. *Aliqua incaute locutus est quæ nos ita transferri fecimus in latinum ut exclusis quibusdam offendiculis purificata doctrina eius securior* [sic] *posset hauriri.* Seulement, à la place de Jude, il nomme Jacques, ce qui pourrait être une simple inadvertance.

[2] Voy. surtout *Strom.*, IV, p. 514, 525; VI, p. 645.

[3] Euseb., VI, 14.

Pasteur d'Hermas[1], l'épître de Barnabas (bien entendu celle qui est vulgairement appelée de ce nom et que tous les critiques modernes reconnaissent pour un écrit du premier siècle, mais que la plupart n'osent attribuer au compagnon de Paul[2]), l'épître de Clément de Rome aux Corinthiens[3], que nous avons déjà rencontrée antérieurement comme livre d'édification; enfin, même des livres positivement apocryphes, mais qui sont mis à profit dans l'occasion et qui fournissent quelquefois d'assez longs extraits, tels que l'Apocalypse[4] et la Prédication de Pierre, l'évangile dit des Hébreux et celui dit des Égyptiens, le livre appelé *Traditions de l'apôtre Matthias*[5], et un prétendu ouvrage de Paul dans lequel étaient recommandés la Sybille et le prophète Hystaspe[6], sans compter une masse de citations anonymes que nous ne pouvons plus vérifier aujourd'hui, mais qui doivent avoir été tirées de divers évangiles perdus et que nous avons déjà rencontrées bien antérieurement chez différents Pères grecs[7]. Clément, dans ces occasions, emploie sans hésitation le nom d'*Écriture* pour introduire ces citations.

Au reste, les témoignages que nous avons recueillis et analysés dans les deux derniers chapitres donnent une grande probabilité, si ce n'est une entière certitude aux suppositions suivantes: dans le dernier quart du second

[1] Θείως ἡ δύναμις ἡ τῷ Ἑρμᾷ κατὰ ἀποκάλυψιν λέγουσα φησί (*Strom.*, I, 356; cf. II, 360, 384; IV, 503).

[2] Βαρνάβας ἀπόστολος (*Strom.*, II, 373, 375; cf. 389, 396, 410; V, 571, 577; VI, 646).

[3] *Strom.*, I, 289; IV, 516 (ἀπόστολος); VI, 647.

[4] Euseb., *Hist. eccl.*, VI, 14; comp. *Epit. Theod.*, p. 806.

[5] *Strom.*, I, 357; II, 380; III, 436; VI, 635 s., 678. — L'évangile des Égyptiens, quoique soigneusement distingué des quatre autres, n'est pas moins cité comme ὁ κύριος (III, 452, 453, 465).

[6] *Strom.*, VI, 635.

[7] Voyez, par exemple, *Strom.*, I, 354; IV, 488; V, 596; VI, 647 etc.

siècle, l'idée théologique d'une autorité privilégiée des apôtres, comme fondateurs de l'Église et comme écrivains, avait amené de fait une distinction entre leurs livres et tous les autres écrits qui circulaient depuis plus ou moins longtemps dans la chrétienté et qui servaient à l'édification des fidèles, en partie dans les lectures publiques. Cette distinction s'appuyait sur la dignité apostolique des auteurs, et c'est la tradition qui garantissait celle-ci. Mais plusieurs considérations accessoires modifiaient ou précisaient cette règle. Ainsi dans le nombre des évangiles on en recevait deux qui n'avaient point des apôtres pour auteurs, par la simple raison qu'ils étaient depuis longtemps consacrés par l'usage public et que l'opinion commune les mettait dans un rapport plus intime avec certains apôtres. Les Actes y étaient joints par la même raison, d'autant plus qu'ils formaient dans le principe un seul corps d'ouvrage avec le troisième évangile[1]. Outre ces livres historiques il y avait l'Apocalypse de Jean, de tous les écrits apostoliques celui qui fut considéré le premier comme inspiré. Enfin il y avait les épîtres, surtout celles de Paul, qui se distinguaient et par leur nombre et par l'intérêt séculaire qu'y prenaient les Églises fondées par cet apôtre. Elles formaient d'autant plus essentiellement le noyau de la seconde partie du recueil que c'est précisément dans la sphère des Églises pauliniennes, et en opposition avec le judéo-christianisme, que ce recueil avait été commencé. En outre, on avait deux épîtres de Jean et une de Pierre. Celles que nous ap-

[1] Toutefois ce livre, ne rentrant pas dans l'une des deux principales divisions du recueil, a dû être recommandé par d'autres arguments encore: *Quam scripturam qui non recipiunt, nec spiritus sancti esse possunt qui necdum spiritum sanctum agnoscere possint discentibus missum, nec ecclesiam defendere qui, quando et quibus incunabulis institutum est hoc corpus, probare non habent* (Tert., *Præscr.*, c. 22).



pelons la troisième de Jean et la seconde de Pierre étaient encore inconnues à l'époque indiquée; du moins il ne s'en trouve pas de trace dans les témoins que nous pouvons consulter. Enfin, les épîtres de Jacques et de Jude n'entraient pas dans ce recueil apostolique, leurs auteurs étant généralement considérés comme les frères de Christ et, à ce titre, distingués des Douze. Cependant nous avons vu que celle de Jude était encore plus favorisée que celle de Jacques, en ce sens qu'elle paraît s'être répandue plus rapidement; tandis que nous avons constaté qu'en Occident, du moins en Afrique, l'épître de Pierre même n'a été comprise que plus tardivement dans la collection. Mais nous avons vu aussi qu'à côté de cette collection, consacrée et à certains égards privilégiée au point de vue théologique, l'enseignement populaire et même la discussion savante puisaient à d'autres sources encore. Il n'y avait pas de loi officielle à cet égard, mais une simple tradition qui laissait plus ou moins de liberté à chaque Père de l'Église. Ainsi Clément pouvait puiser à pleines mains jusque dans la littérature apocryphe, tandis que Tertullien, placé d'ailleurs à distance de cette richesse équivoque, s'impose une grande réserve, sans toutefois se défendre entièrement contre l'attrait des livres qui pouvaient exciter sa sympathie ou sa curiosité.

CHAPITRE VII.

BIBLIOGRAPHIE.

Nous réunirons sous ce titre un certain nombre de faits exclusivement littéraires qui compléteront ce que nous avons à dire sur l'histoire du canon chrétien à la fin du second siècle. Jusqu'ici il a été question des principes

théologiques qui en ont amené la formation, et des éléments qui le constituaient. Nous ne connaissons pas encore le recueil comme corps d'ouvrages. A cet égard il y a encore à glaner, dans les auteurs déjà analysés, des notices très-intéressantes et en partie même très-significatives.

Tout d'abord il faut se défaire de cette idée que les différents livres de ce que nous appelons aujourd'hui le *Nouveau Testament* aient formé alors un seul volume, un tout compact, pour ainsi dire. Matériellement cela n'était pas possible, d'après l'état de l'art d'écrire et les moyens dont on disposait, et historiquement on était trop rapproché des origines de la collection pour avoir déjà perdu le souvenir de sa formation. Or il faut se rappeler que dans le principe il s'était formé deux collections distinctes, indépendantes l'une de l'autre, celle des évangiles et celle des épîtres de Paul. De ces deux collections, la première servait plus anciennement que l'autre à la lecture régulière et publique. L'adjonction de la seconde, existant déjà séparément, et employée dès lors pour le même usage, coïncida à peu près avec ce mouvement général des tendances ecclésiastiques qui finit par constituer ce qu'on appela le catholicisme ou l'Église catholique, l'Église définitivement séparée des communautés judéo-chrétiennes qui voulaient rester stationnaires, et des écoles gnostiques qui prétendaient l'entraîner hors de la sphère circonscrite par la tradition authentique des générations précédentes.

Aussi les écrivains que nous avons étudiés en dernier lieu connaissaient-ils encore l'existence des deux collections différentes et les distinguaient par des noms différents qui sont en partie de véritables termes de convention et prouvent d'autant plus sûrement notre thèse. La

première, comprenant les récits évangéliques, s'appelait simplement l'*Évangile;* l'autre, comprenant les épîtres de Paul, s'appelait l'*Apôtre*, terme qui ne fut changé et élargi que lorsque l'adjonction des Actes et de quelques autres épîtres eut rendu la chose absolument nécessaire[1]. Tertullien, le théologien jurisconsulte, introduisit et popularisa le terme d'*instrument* évangélique et apostolique, c'est-à-dire de document, charte, acte officiel, dossier de pièces justificatives, et réussit ainsi à indiquer de la manière la plus nette et la plus brève la valeur particulière des livres ainsi désignés comme écritures légales et publiques[2]. On trouvait même dans cette division une analogie avec la forme et la désignation traditionnelle de l'Ancien Testament (Loi et Prophètes)[3]. Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que l'usage du singulier, *l'Apôtre*, ne saurait s'expliquer que par le fait mentionné plus haut, c'est-à-dire par la présence des seules épîtres de Paul dans la seconde partie du recueil telle qu'elle existait d'abord. Nous voyons même par les termes qu'emploie Tertullien et que nous avons consignés dans l'avant-dernière note, comment cette seconde partie s'étendit et s'agrandit successivement. A l'*instrument de l'apôtre*

[1] τὸ εὐαγγέλιον — ὁ ἀπόστολος (Clem., *Strom.*, VII, 706). *Evangelium Domini — Apostoli literæ* (Tertull., *De bapt.*, c. 15). τὰ εὐαγγελικὰ — τὰ ἀποστολικά (Iren., I, 3, § 6). *Evangelicæ, apostolicæ literæ* (Tert., *De præscr.*, 36; comp. *Adv. Prax.*, 15). — L'auteur du dialogue *De recta in Deum fide* (*Opp. Orig.*, t. XVI) introduit un personnage qui soutient (p. 309) : ἡμεῖς πλέον τοῦ εὐαγγελίου καὶ τοῦ ἀποστόλου οὐ δεχόμεθα. Le sens de ce dernier terme, appliqué à Paul exclusivement, ne saurait être douteux.

[2] *Instrumentum evangelicum, apostolicum* (Tert., *Adv. Marc.*, IV, 2. Id., *De pudic.*, c. 12). *Instrumentum Moysi* (Id., *Adv. Hermog.*, c. 19). *Instrumentum propheticum* (Id., *De res. carn.*, c. 33). *Instrumentum Joannis, Pauli* (Id., *ibid.*, c. 38, 39). *Instrumentum Actorum* (Id., *Adv. Marc.*, V, 2).

[3] Clem. Alex., *Strom.*, VI, 659 : Νόμος καὶ προφῆται — Ἀπόστολοι σὺν τῷ εὐαγγελίῳ. — Ce parallélisme du fond et de la forme est appelé μουσικὴ συμφωνία.



unique vinrent se joindre, à titre égal, d'autres instruments, celui de Jean (l'Apocalypse et la première épître) et celui des Actes, et tous ces éléments finirent par former l'*instrument des apôtres*, composé des livres de plusieurs auteurs.

Mais on ne s'arrêta pas là. La différence à faire entre les Écritures qui avaient déjà appartenu à la Synagogue et celles qui étaient nées dans le sein de l'Église, était naturellement plus marquée que celle qui existait entre les éléments respectifs de chacune des deux parties principales. Il fallait donc encore des noms spéciaux pour rappeler cette division plus fondamentale. Ainsi l'Ancien Testament tout entier était désigné, d'après un usage ancien, tantôt par le nom de la *Loi*, tantôt par celui des *Prophètes;* pour le Nouveau, on pouvait se servir indifféremment du terme d'*Évangile* ou d'*Apôtres*[1], et cet usage s'introduisant librement et insensiblement, nous trouvons fréquemment des passages où, en apparence, il est question de trois parties coordonnées[2]. La notion théologique à laquelle se rapportait cette double série d'*instruments*, c'est-à-dire des documents écrits et officiels, était plus ancienne que le christianisme même; c'était celle de la double alliance de Dieu avec son peuple, déjà conçue par les prophètes[3], reproduite explicitement par Jésus[4] et comprise comme l'une des idées fondamentales dans l'enseignement des apôtres[5]. La seule innovation que nous

[1] Tertull., *Adv. Marc.*, III, 14: *Lex et Evangelium.* — Id., *Adv. Hermog.*, c. 45 : *Prophetæ et apostoli.*

[2] Clem. Alex., *Strom.*, III, 455: νόμος καὶ προφῆται σὺν τῷ εὐαγγελίῳ. — Id., *ibid.*, V, 561 : τὸ εὐαγγέλιον καὶ οἱ ἀπόστολοι ὁμοίως τοῖς προφήταις etc.

[3] Jérém. XXXI, 32.

[4] Matth. XXVI, 28 : καινὴ διαθήκη, *novum testamentum* (pour *novum fœdus*).

[5] 2 Cor. III, 6 et suiv. Gal. IV, 24 et suiv. Hébr. VIII, 8; IX, 15 etc.

ayons à signaler ici, c'est que la théologie latine, guidée par une traduction inexacte du mot grec, fit prévaloir un terme de jurisprudence étranger à la pensée de l'original et qui devint bientôt l'équivalent de l'autre usité précédemment[1], bien qu'on ne perdît pas tout de suite le souvenir de la valeur primitive de ces diverses expressions[2]. Plus tard ce souvenir s'effaça, et le nom de *Testament* pour le recueil lui-même fut définitivement consacré de manière à faire disparaître la terminologie plus ancienne et plus logique[3].

L'ordre dans lequel les divers livres compris dans les deux collections du *Nouveau Testament* se trouvaient placés les uns à la suite des autres, n'était point partout et toujours le même. Ce fait a fort peu d'importance en soi; cependant il peut servir à prouver que le recueil n'a pas été fait à une époque très-ancienne et par une autorité ecclésiastique supérieure, mais successivement, selon les besoins et les moyens, et sans doute en plusieurs endroits à la fois. Autrement il serait difficile de s'expliquer la diversité des listes à cet égard.

Pour ce qui est des quatre évangiles, dont le recueil fut d'abord considéré comme clos, l'ordre des livres, tel que nous le connaissons aujourd'hui par toutes nos éditions, était établi dès le second siècle[4], mais il n'était pas le seul en usage. Car si la place assignée à chaque évangéliste, d'après la première combinaison, était déterminée par la série chronologique présumée de la rédaction, il

[1] *Instrumentum, vel, quod magis usui est dicere, testamentum* (Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 1). *Novum testamentum* (Id., *Adv. Prax.*, c. 15). *Utrumque testamentum* (Id., *De pudic.*, c. 1).

[2] *Totum instrumentum utriusque testamenti* (Id., *ibid.*, c. 20).

[3] *Scriptura omnis in duo testamenta divisa est* (Lactant., *Inst. div.*, IV, 20).

[4] Canon de Muratori; Iren., III, 1, § 1. Clem. et Orig. *ap.* Euseb., VI, 14, 25. Jérôme, la Vulgate etc.

était peut-être plus naturel encore qu'on eût égard à la dignité relative des auteurs de manière que les apôtres eussent le pas sur leurs disciples[1]. Cet arrangement, d'après lequel Jean suit directement Matthieu, Marc occupant la dernière place, a été, à ce qu'il paraît, préféré par l'Église latine. Du moins les plus anciens manuscrits de l'Occident[2] le suivent uniformément. C'est aussi celui de la version gothique, et jusqu'au neuvième siècle il s'est maintenu même dans des exemplaires grecs. Une modification y fut introduite dans une autre série de documents, en ce que Luc céda l'avant-dernière place à Marc, et cet ordre dominait en Orient au cinquième siècle, si bien que quelques critiques modernes l'ont préféré pour leurs éditions du Nouveau Testament grec.

Les treize épîtres de Paul ne se suivent pas non plus toujours dans le même ordre, comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer en parlant de Marcion et du canon de Muratori. Cependant, malgré la diversité des listes qui nous en sont données, soit par les Pères, soit dans les manuscrits, une certaine uniformité s'y manifeste dans ce sens qu'elles sont presque toujours arrangées de manière à former trois groupes dont les éléments ne s'entremêlent pas. Le premier groupe est composé des épîtres aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates, placées toujours en tête du recueil; le second groupe comprend les cinq petites épîtres adressées à diverses Églises, et les Thessaloniciens y occupent le plus souvent la dernière place, quelquefois cependant la pre-

[1] *Constituimus evangelicum instrumentum Apostolos autores habere.... et Apostolicos, cum Apostolis et post Apostolos.... Nobis fidem ex Apostolis Johannes et Matthæus insinuant, ex Apostolicis Lucas et Marcus instaurant* (Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 2).

[2] *Codd. vercellensis, veronensis, brixianus, corbeiensis, cantabrigiensis, palatinus.*

mière[1] ou la troisième[2]. Enfin, le dernier groupe embrasse les épîtres adressées à des individus, et à l'égard desquelles nous avons déjà signalé des variations. Il n'est pas encore temps de parler de la place à donner à l'épître aux Hébreux, puisqu'elle n'a fait partie en aucun cas de ce qu'on appelait l'*Apôtre* à la fin du deuxième siècle.

Relativement aux épîtres catholiques, la question est plus compliquée. Quand une fois leur nombre eut été porté à sept, la principale diversité dans la série fut celle de la première place assignée en Orient à Jacques, en Occident à Pierre, mais ici avec tous les changements ou interversions mathématiquement possibles pour les autres apôtres, d'auteur à auteur, d'Église à Église, ce qui prouve une fois de plus la tardive clôture du recueil et surtout les fluctuations de l'opinion. Ce sont là toutefois des faits qui ne nous intéressent pas encore en ce moment. Pour l'époque à laquelle nous nous sommes arrêtés, il ne peut être question de fixer le rang de ces épîtres, par la simple raison qu'elles ne forment pas encore de collection. Nous avons constaté chez Tertullien la réunion de celle de Jean à l'Apocalypse; ailleurs, chez le même écrivain, chez Irénée ét chez Clément, des citations éparses tirées des épîtres de Jude, de Clément, de Barnabas, de la première de Pierre et de la seconde de Jean, lesquelles sans doute ne formaient pas entre elles un corps d'ouvrages. Nous admettons volontiers que chacun de ces Pères accordait une confiance entière aux écrits dont il se servait ainsi, et leur attribuait la même autorité. Nous croyons seulement qu'ils ne possédaient guère

[1] *Codd. Decret. Gelasii*, variantes.

[2] Augustin. *ap.* Cassiod., *Divin. lect.*, c. 13. — Version des Albigeois, manuscr. de Lyon.



ces épîtres qu'isolées [1], et que des exemplaires des Écritures qui ne les comprenaient pas toutes, peut-être même ceux qui n'en comprenaient aucune, n'étaient point généralement regardés comme incomplets. Il n'en est pas moins probable que ces diverses épîtres, admises en plus ou moins grand nombre dans le recueil sacré, finirent par y être réunies entre elles et sous un nom particulier.

Ce nom particulier, dont nous nous sommes déjà servi, a été diversement expliqué. Le terme de *catholique* est sans doute opposé à celui d'*hérétique* [2]; mais à ce titre il n'aurait pas été réservé aux écrits en question, à l'exclusion des épîtres de Paul. Pour la même raison, on ne peut le prendre ici dans le sens d'écrits *reçus* par les Églises ou reconnus comme Écritures sacrées [3]. La véritable signification du mot nous est indiquée par l'étymologie seule : ce sont des lettres ayant une destination générale, et ce caractère se faisait remarquer d'autant plus facilement que les épîtres de Paul ont toutes une destination spéciale. Ainsi la première épître de Jean est nommée la *catholique* pour la distinguer des deux autres qui sont adressées à de simples individus [4]. On désignait de même la lettre écrite par les apôtres réunis en conférence à Jérusalem [5], et celle de Barnabas [6]. Dans tous ces cas, le sentiment historique prédominait donc sur toute autre considération. Ce n'est que bien plus tard que le titre d'*épîtres catholiques* devint un simple terme de convention pour les épîtres non pauliniennes insérées au canon [7]. Dans ce sens, les deux petites

[1] Cela résulte déjà de ce fait incontestable que chaque Père en cite d'autres.

[2] Euseb., *Hist. eccl.*, III, 3; IV, 23, sans distinction des livres apostoliques ou autres.

[3] Eusèbe, II, 23, parle même d'épîtres catholiques non reçues.

[4] Dionys. Alex. *ap.* Euseb., VII, 25. Orig., *passim.*

[5] Actes XV. Clem., *Strom.*, IV, 512.

[6] Orig., *c. Cels.*, I, 63.

[7] Euseb., II, 23; VI, 14.

lettres de Jean ne causèrent plus aucun embarras. Le même fait nous explique aussi pourquoi l'épître aux Hébreux n'a jamais figuré au nombre des épîtres catholiques, dans la classe desquelles elle aurait dû se ranger d'après sa nature et surtout d'après son titre. C'est que, partout où elle fut admise au canon, c'était comme épître de Paul qu'on la recevait, et cela n'eut lieu qu'à une époque où la terminologie s'était définitivement fixée, comme nous venons de le dire. Cependant le sens primitif du mot ne s'est jamais complétement perdu[1]. Le nom d'*épîtres catholiques* ne fut point adopté par l'Église latine; elle préféra les appeler *épîtres canoniques*, c'est-à-dire reconnues pour apostoliques. Ce terme, sur lequel nous aurons à revenir, prévalut à l'époque où les sept épîtres étaient généralement acceptées[2].

Mais cette digression nous a fait perdre de vue l'ordre chronologique des faits; nous nous hâtons de reprendre le fil de notre narration.

CHAPITRE VIII.

LE TROISIÈME SIÈCLE.

La question du canon n'avança pas beaucoup dans le cours du troisième siècle. La collection généralement composée de quatre évangiles, des Actes, de l'Apocalypse, de treize épîtres de Paul et des épîtres de Pierre et de Jean

[1] Leontius de Sectis (*Sæc.* VI), c. 2: καθολικαὶ ἐκλήθησαν ἐπειδὰν οὐ πρὸς ἓν ἔθνος ἐγράφησαν, ὡς αἱ τοῦ Παύλου, ἀλλὰ καθόλου πρὸς πάντα. — D'après un Scholiaste, l'épître de Jacques est placée la première ὅτι τῆς τοῦ Πέτρου καθολικοτέρα ἐστίν (*Cotelerii PP. ap. præf. in Barn.*).

[2] Cassiod., *Div. lect.*, c. 8. Pseudo-Hieron., *Prolog. in Epp. can.*

dont il a déjà été parlé, reçut bien, dans quelques localités, une certaine extension par l'addition de plusieurs autres écrits précédemment négligés ou placés au second rang; mais il n'intervint nulle part une décision officielle qui tendît à fixer définitivement le choix et la liste des livres sacrés, et le nombre même des témoins qu'on peut invoquer ici pour connaître seulement l'état des choses, est comparativement très-restreint. Cela prouve que cette question ne présentait pas, au gré des théologiens de l'époque, cet intérêt d'urgence que nous sommes enclins à lui supposer. Ajoutons encore que la plupart des témoignages que nous aurons à citer ici, sont des jugements privés, des opinions individuelles, comme cela était le cas antérieurement aussi, tout au plus des renseignements précieux sur ce qui était reçu dans certaines localités. Il faut surtout se mettre en garde contre la supposition que ces opinions aient toujours exercé une influence directe et prépondérante sur les usages ecclésiastiques. Nous avons déjà constaté plus haut, d'après le témoignage formel de Tertullien, que dans ce siècle, et à défaut d'une déclaration officielle émanée d'une autorité centrale (qui n'existait pas), c'était la coutume traditionnelle des principales Églises et surtout des plus anciennes, qui servait de légitimation aux écrits apostoliques et déterminait la série de ceux qu'on réunissait dans le recueil usuel. Les études critiques ou scientifiques des savants, si tant est qu'il s'en fit, jetaient un bien petit poids dans la balance. Des Églises principales, des métropoles, le recueil passait naturellement dans toutes les Églises d'une même province, et il s'établissait ainsi sans peine une grande uniformité entre elles.

Cette uniformité devait se produire surtout là où les écrits apostoliques ne pouvaient être connus et mis à profit

qu'au moyen d'une traduction. On ne risque pas de s'écarter de la vérité en disant que ce besoin de traduction ne s'est fait sentir nulle part avant l'époque où le noyau du recueil se trouva formé au sein et pour les usages de l'Église grecque. Ce serait chose singulière que les populations latines ou sémitiques eussent devancé à cet égard les Grecs, dépositaires et gardiens des livres des apôtres ; ce serait en outre contraire à tout ce que nous savons de la propagation de l'Évangile à cette époque, les contemporains nous affirmant qu'elle se faisait par le ministère de la parole vivante, et que l'Écriture ne suivait celle-ci qu'à distance[1]. Nous maintenons donc que les premières traductions, faites pour des Églises étrangères, fondées depuis plus ou moins longtemps, ont toujours dû comprendre un certain nombre de livres déjà rattachés les uns aux autres par l'usage, et que la notion même d'un recueil particulier, clos et distinct, a dû se former plus facilement, plus nettement dans l'esprit des Latins et des Sémites, qui dès l'abord reçurent toute une collection de livres saints, que dans l'esprit des Grecs, où les souvenirs d'une formation lente et successive du recueil ne pouvait s'effacer qu'insensiblement. Pour se convaincre de la justesse de cette observation, on n'a qu'à bien méditer la différence du point de vue et du raisonnement d'un Clément et d'un Tertullien, telle qu'elle se dessine dans les nombreux extraits de ces deux écrivains que nous avons mis sous les yeux de nos lecteurs. Aussi bien n'est-ce pas sans doute l'effet d'un pur hasard que le plus ancien essai de nomenclature complète et raisonnée des écrits composant le recueil évangélique appartienne, non à l'Église grecque, mais à celle d'Afrique, et date d'une époque qui ne saurait être beaucoup plus récente que la première traduction latine elle-

[1] Iren., *Adv. hær.*, III, 4.

même. Voici maintenant un second fait absolument analogue et qui confirmera de tous points notre manière de voir.

A l'autre extrémité du monde chrétien, dans l'intérieur de la Syrie, où la civilisation grecque n'avait pas réussi à étouffer le génie national, nous rencontrons aussi une traduction en langue vulgaire, à laquelle nous devons nous arrêter quelques instants. La date précise de son origine ne peut guère être déterminée; les Syriens eux-mêmes l'attribuaient à un apôtre[1]; mais on sait à quoi s'en tenir à l'égard de pareilles légendes. L'opinion commune des orientalistes modernes la place, soit à la fin du second siècle, soit dans la première moitié du troisième. Peu importe d'ailleurs la date de l'origine, dès que nous pouvons constater que pendant des centaines d'années les Églises de Syrie se sont contentées de cet ouvrage, quoique incomplet en comparaison du Nouveau Testament grec tel qu'il a fini par se former[2]. Car cette version, qui acquit bientôt dans le pays et dans ses écoles une autorité tout officielle, se distingue à divers égards des recueils que nous avons vus jusqu'ici entre les mains, soit des théologiens grecs, soit des Églises latines. D'un côté, elle ne comprend pas l'Apocalypse; de l'autre, elle ajoute aux épîtres de Paul celle aux Hébreux comme quatorzième et dernière, et fait précéder les deux épîtres de Pierre et de Jean de celle de Jacques. Nous constatons ici trois innovations bien dignes

[1] La supposition que l'idiome de cette version est précisément celui que parlait Jésus-Christ, se pardonne à des Pères plus pieux que savants; elle ne se discute plus sérieusement.

[2] Dans l'Ancien Testament, la version syriaque (*Peshito*) se borne au canon hébreu, arrangé cependant d'une manière particulière : Job y suit immédiatement le Pentateuque; Ruth se place entre l'Ecclésiaste et le Cantique; ce dernier est suivi d'Esther, d'Esdras et de Néhémie; les petits prophètes sont intercalés entre Ésaïe et Jérémie. Le recueil se termine par Daniel. Il s'en est fait cependant plus tard des éditions diversement remaniées.

d'être examinées de plus près. Celle qui nous surprend le moins et qui se justifie le plus facilement, c'est l'addition de l'épître de Jacques. Nous comprenons qu'en Orient, dans le voisinage de la Palestine, dans une sphère où le judéo-christianisme pouvait exercer une certaine influence, cet antique opuscule se recommanda particulièrement à l'attention, tandis que les Églises placées sous l'influence des traditions pauliniennes pouvaient le négliger ou même en ignorer l'existence. Il est à remarquer cependant que sa réception dans le recueil paraît être due à une méprise ou du moins se combiner avec une erreur relative à la personne de l'auteur. Le titre spécial qui précède le tome des épîtres catholiques dans l'ancienne version syriaque porte formellement qu'elles sont écrites par les trois disciples témoins de la transfiguration du Seigneur sur le mont Thabor. Or, sans insister sur ce qu'il y a de légendaire dans la désignation précise du lieu de cette scène, il est de fait que le Jacques qui y assistait était le fils de Zébédée et le frère de Jean, et ne peut être en aucun cas l'auteur de l'épître en question, quelle que soit l'opinion qu'on veuille adopter sur la personne de cet auteur et sur le nombre des personnages apostoliques du nom de Jacques. Du reste, cela fait voir que dans l'Église de Syrie aussi on n'entendait placer dans le recueil sacré que des ouvrages appartenant à des disciples immédiats du Seigneur. Pour la même raison, l'épître aux Hébreux ne figure ici que parce qu'on l'attribuait à l'apôtre Paul, et non comme monument anonyme, quoique authentique, de l'enseignement du premier siècle. Nous allons plus loin et nous disons que l'insertion de ces deux épîtres semble prouver à elle seule, même à défaut de tout témoignage plus direct, qu'elles étaient également reçues et lues dans les Églises grecques de la Syrie, à l'époque où la version syriaque fut

rédigée. Il est peu probable que le recueil compris dans cette dernière ait été formé d'une manière indépendante, ou même contrairement aux usages consacrés chez les plus proches voisins. Cela doit être vrai surtout pour l'épître aux Hébreux, dont la connaissance, surtout en ce qui concerne le nom de l'auteur, ne pouvait venir que des Grecs. L'omission de l'Apocalypse nous amène également à soutenir que la réaction contre ce livre avait déjà commencé parmi les Grecs à l'époque de la traduction syriaque, ou du moins que les Églises d'Orient ne la considéraient déjà plus comme un livre propre à édifier le peuple, bien que les théologiens favorables aux idées chiliastiques continuassent à en faire grand cas. Quoi qu'il en soit, ces faits justifient la place chronologique que nous avons adoptée pour le document dont nous parlons. Si on le faisait remonter bien plus haut, les hésitations, les contradictions, le silence que nous avons signalés ailleurs à l'égard des livres en question, resteraient inexplicables [1].

Parmi les Pères du troisième siècle que nous avons à consulter, il n'en est aucun qui puisse être comparé à Origène, tant pour le nombre des renseignements intéressants qu'il nous fournit que pour la confiance que nous inspire sa vaste érudition. Et pourtant ce qui nous frappe le plus dans la masse des données qu'il nous fournit, c'est précisément l'incertitude des résultats, le manque de netteté dans le point de vue et la facilité avec laquelle il passe tour à tour de la discussion scientifique aux habitudes populaires. Cela se voit déjà dans ce qu'il dit à l'égard de l'Ancien Testament. On se rappelle que l'Église grecque n'était pas alors très-sûre de son choix entre le canon hé-

[1] Le canon de l'ancienne version syriaque ne nous est pas seulement connu par les manuscrits existants, qui pourraient être incomplets, mais il est formellement reconnu et confirmé par les auteurs syriens des siècles suivants.



breu et sa Bible des Septante. Eh bien! le savant Origène ne met pas fin à cet embarras. En faisant quelque part l'énumération des livres de l'Ancien Testament [1], il en fixe le nombre à vingt-deux d'après celui des lettres de l'alphabet hébreu, et nous verrons cette spirituelle combinaison répétée à l'envi par les auteurs postérieurs [2]. Mais déjà la série des livres est évidemment d'origine grecque et étrangère à la forme officielle du canon hébreu, les Chroniques, Esdras et Néhémie se trouvant joints aux autres livres historiques, lesquels, à leur tour, se trouvent séparés des prophètes par les Psaumes et les trois livres dits de Salomon; Daniel figure entre Jérémie et Ézéchiel, Job et Esther sont rangés tout à la fin. De plus, en nommant Jérémie, l'auteur signale explicitement son épître, ce qui nous permet de supposer qu'il reconnaissait pour canonique la forme grecque du livre de ce prophète, ainsi que des livres de Daniel et d'Esther. Quant aux apocryphes proprement dits, il ne nomme, à l'endroit cité, que les seuls livres des Machabées, qu'il distingue de tous les autres comme n'appartenant pas au catalogue des vingt-deux [3]. Mais nous possédons encore dans les œuvres d'Origène deux pièces très-instructives à cet égard. Son ami Julius Africanus lui écrit une lettre au sujet de l'histoire de Suzanne, qu'il dit être une pure fable, parce qu'elle ne se trouve pas dans le texte hébreu, et déclare ne reconnaître comme partie intégrante de l'Ancien Testament que ce qui est traduit de cet original [4]. Origène, dans une ré-

[1] *Selecta in Psalmos. Opp.*, t. XI, p. 378, éd. Lomm. Le passage tout entier est transcrit par Eusèbe, VI, 25.

[2] L'énumération elle-même est incomplète parce que le copiste a omis le livre des douze petits prophètes,

[3] ἔξω τούτων ἐστὶ τὰ Μακκαβαϊκά (*loc. cit.*).

[4] ἐξ ἑβραίων τοῖς ἕλλησι μετεβλήθη πάνθ' ὅσα τῆς παλαιᾶς διαθήκης φέρεται (*Ep. Afric. ad Orig.*, c. 1. *In Orig. Opp.*, t. XVII, p. 18).

ponse très-étendue, soutient la thèse contraire et plaide pour l'authenticité et même pour l'inspiration de cette histoire, ainsi que de celle du Bel et du Dragon, du Cantique des trois jeunes gens, des additions au livre d'Esther, enfin de Judith et de Tobie. Il donne à entendre que les juifs ont bien pu tronquer le texte, et conclut en déclarant que les usages de la synagogue ne sauraient prévaloir sur ceux de l'Église, qui ne fait pas de difficulté à se servir de ces livres[1]. Voilà donc la coutume traditionnelle, qui pour Origène ne pouvait pas ne pas être une règle et une autorité, en conflit avec la science historique qui lui cède le pas. Après cela nous ne serons pas surpris de voir ailleurs la Sapience de Salomon et celle du Siracide[2], ainsi que les livres des Machabées, invoqués comme des *Écritures*, comme la parole de Dieu[3], et mis très-fréquemment à contribution. Origène allait plus loin. Il admettait même qu'il y eût en dehors de la Bible, dans des livres réellement apocryphes[4], des passages inspirés, que les apôtres, inspirés eux-mêmes, pouvaient facilement discerner et reproduire, tandis que les autres chrétiens, ne jouissant plus de ce don, font mieux d'éviter ces livres. A titre de preuves il cite quelques passages du Nouveau Testament qu'on cherche en vain dans l'Ancien[5], et il ne soupçonne même pas que les apocryphes qui circulaient de son temps et dans lesquels se rencon-

[1] *Orig. ad Afric.*, c. 13, *loc. cit.*, p. 42 : ἑβραῖοι τῷ Τωβίᾳ οὐ χρῶνται. . ἀλλ' ἐπεὶ χρῶνται τῷ Τωβίᾳ αἱ ἐκκλησίαι, ἰστέον κ. τ. λ.

[2] *Qui liber apud nos inter Salomonis volumina haberi solet* (*Homil.* 18 *in Num.*).

[3] θεῖος λόγος, *scripturæ* (*De princip.*, l. II, 1, § 5. *Homil. in Lev.* I. T. VI *in Jo.*, c. 19. *In Matth.*, *tract.* 31. *C. Cels.*, l. III, 72; VIII, 50. *Philocal.*, c. 22). Voyez en général les *Indices* des Œuvres.

[4] ἐν ἀποκρύφοις, *in secretis*. Voy. *Prolog. in Cantic*, *Opp.* t. XIV, 325. *Comm. in Matth.*, t. IV, 238 s.; t. V, 29).

[5] Matth. XXIII, 37; XXVII, 9. 1 Cor. II, 9. 2 Tim. III, 8. Hébr. XI, 37 et suiv. Act. VII, 51 et suiv.

traient ces passages, les aient empruntés eux-mêmes aux apôtres.

Le même phénomène d'une science mal assurée et incessamment aux prises avec une tradition impérieuse ou des convenances pratiques, se montre encore dans ce qu'Origène nous dit de la série des livres apostoliques. En face des assertions diverses qui se rencontrent dans ses nombreux ouvrages ou qu'Eusèbe nous a conservées [1], on a pu croire qu'il se contredisait à différentes époques de sa vie, ou bien même que ceux de ses écrits que nous ne possédons plus dans l'original ont été altérés par le traducteur. Toute réflexion faite, il n'est pas besoin de pareils expédients pour comprendre ses jugements. Tout s'éclaircit, tout s'accommode dès qu'on ne perd pas de vue ce que nous avons déjà tant de fois répété, à savoir que le canon du Nouveau Testament n'était pas clos du temps d'Origène, et qu'à côté de la plus entière soumission à l'autorité traditionnelle suffisamment constatée, il y avait place pour l'indépendance dans toutes les questions qui n'étaient pas encore définitivement tranchées par la coutume. Nous portons notre attention de préférence sur ces derniers points. Ainsi, pour les évangiles nous n'avons guère besoin de constater qu'Origène déclare de la manière la plus explicite que les quatre reçus généralement sont les seuls qui puissent et doivent être considérés comme inspirés; il se fonde, pour le prouver, et sur le texte de la préface de Luc et sur l'autorité de l'Église qui a fait ce choix entre le grand nombre de ceux qui existaient dès le commencement [2]. Ainsi encore les Actes écrits par Luc et les treize

[1] Euseb., *Hist. eccl.*, VI, 25.

[2] *Homil. I in Luc.* (*Opp.*, V, 87): *Ut sciatis non solum quatuor evangelia sed plurima esse conscripta e quibus hæc quæ habemus electa sunt et tradita ecclesiis ex ipso procemio Lucæ cognoscamus.... Hoc quod ait : « conati sunt, » latentem habet accusationem eorum qui absque gratia Spiritus sancti ad scri-*



épîtres de Paul réunies depuis longtemps en un volume n'ont plus besoin d'être mentionnées, soit ici, soit à l'avenir, comme parties intégrantes des *Écritures postérieures à Jésus et estimées divines dans les Églises*[1]. Tous ces livres sont pour cela même désignés par un nom commun et distinctif qui les met au même rang que ceux de l'Ancien Testament. Ce sont les livres de l'*Alliance* ou, comme aurait dit Tertullien, les livres du *Testament*[2]. Le singulier employé dans cette formule est surtout significatif parce qu'il fait disparaître la dernière trace d'une différence entre les deux parties du recueil sacré[3]. Le terme de *canon*, de livres *canoniques*, dont nous nous sommes déjà servi quelquefois par anticipation, n'existait point encore, à ce qu'il paraît, dans un sens littéraire. Par *canon ecclésiastique*[4] on entendait toujours encore la règle traditionnelle, l'usage établi et normal.

Mais nous avons hâte d'arriver à des faits plus nouveaux. D'abord, sur l'épître aux Hébreux, Eusèbe nous a conservé un passage très-curieux. Origène aurait dit[5] : « Le style

benda evangelia prosilierunt. Matthæus, Marcus, Joannes et Lucas non conati sunt scribere sed Spiritu sancto pleni scripserunt.... Ecclesia quatuor habet evangelia, hæresis plurima ... quatuor tantum sunt probata.... In his omnibus nihil aliud probamus nisi quod ecclesia, i. e. quatuor tantum evangelia esse recipienda. Comp. t. I, *in Joh.*, c. 6 (*Opp.*, I, p. 13).

[1] *Contra Cels.*, l. III, 45 : La démonstration théologique se fait ἀπὸ τῶν παλαιῶν καὶ ἰουδαϊκῶν γραμμάτων οἷς καὶ ἡμεῖς χρώμεθα, οὐχ ἧττον δὲ καὶ ἀπὸ τῶν μετὰ τὸν Ἰησοῦν γραφέντων καὶ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις θείων εἶναι πεπιστευμένων.

[2] τὰ ἐν τῇ διαθήκῃ βιβλία, αἱ ἐνδιάθηκοι βίβλοι. Ce sont les mêmes qu'il appelle aussi ὁμολογούμενα, c'est-à-dire les livres sur la réception desquels toutes les Églises sont d'accord.

[3] Cette unité est explicitement démontrée (ἡ παλαιὰ διαθήκη ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου) t. I, *in Jo.*, c. 15.

[4] κανὼν ἐκκλησιαστικός (Euseb., VI, 25).

[5] Euseb., *loc. cit.* : ὁ χαρακτὴρ τῆς λέξεως ... οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου.... ἀλλὰ ἐστὶν συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα.

de cette épître ne porte pas le caractère de la diction ordinaire de Paul, qui avoue lui-même n'être pas un écrivain très-exercé; il est plus classique, comme tous les juges compétents en conviendront. D'autre part, on ne peut manquer de reconnaître que les pensées en sont admirables et ne le cèdent en rien aux écrits apostoliques généralement reconnus. Je pense donc que les idées sont de l'apôtre, et que la rédaction est due à quelqu'un qui les a reproduites de mémoire. Donc, si quelque Église la tient pour être de Paul, elle n'a pas tort, car ce n'est pas sans raison que les anciens nous l'ont transmise comme étant de cet apôtre. Cependant Dieu seul sait qui l'a écrite, et à cet égard la tradition prononce tantôt le nom de Clément de Rome, tantôt celui de Luc[1]. » Évidemment Origène est ici en face de plusieurs opinions passablement contradictoires qu'il cherche à mettre d'accord d'une manière plus ou moins plausible, mais absolument arbitraire. L'épître aux Hébreux, qu'on attribuait en Occident à Barnabas, passait en Orient tantôt pour un écrit de Paul, tantôt pour un ouvrage de l'un de ses amis ou disciples, tantôt encore pour une traduction faite sur un original hébreu. Le savant alexandrin ne connaît point la première opinion; il rejette tacitement la dernière, bien que ce fût celle de son illustre maître Clément; il ne peut faire de fond sur la tradition orientale, qui était encore réduite à de simple tâtonnements; enfin, sa sagacité critique ne lui permet point de l'attribuer à Paul. Mais la haute admira-

πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεων διαφορὰς, ὁμολογῆσαι ἄν. πάλιν τε αὖ ὅτι τὰ νοήματα τῆς ἐπιστολῆς θαυμάσιά ἐστι, καὶ οὐ δεύτερα τῶν ἀποστολικῶν ὁμολογουμένων γραμμάτων.

[1] ....τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικά καὶ ὡσπερεὶ σχολιογραφήσαντος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου κ. τ. λ.

tion qu'il professe pour ce livre, qui, plus que tout autre du premier siècle, consacre la méthode théologique et exégétique dont il fait lui-même la base de toutes ses études, lui suggère une combinaison nouvelle, une hypothèse faite au hasard, mais paraissant concilier les réserves de la critique avec les instincts d'une opinion populaire qui lui souriait et qui commençait à gagner du terrain. Dans ses ouvrages qui nous restent, Origène fait un usage très-fréquent de l'épître aux Hébreux et la cite tantôt sous le nom de Paul, tantôt sans ce nom. Dans un seul passage [1] il la distingue des livres *manifestement* canoniques et parle de son auteur comme d'un inconnu, mais en ajoutant qu'on pourrait prouver qu'elle est de l'apôtre, ce que contestaient bien des personnes.

C'est encore Eusèbe qui nous a conservé un autre passage d'Origène relatif aux épîtres de Pierre et de Jean, où il est question pour la première fois des deux écrits attribués à ces apôtres qui n'ont pas encore été mentionnés dans notre récit : Pierre, y est-il dit, sur lequel est édifié l'Église de Christ, a laissé une seule épître généralement reconnue, peut-être aussi une seconde; car celle-ci est douteuse. Jean (outre l'évangile et l'Apocalypse) a laissé aussi une épître très-brève, peut-être aussi une seconde et une troisième : car tout le monde n'est pas d'accord sur leur authenticité [2]. Ces trois épîtres ne sont citées nulle part dans les œuvres grecques d'Origène; quand il parle

[1] *Epist. ad Afric.*, c. 9. Les renseignements donnés sur la mort des prophètes par celui qui a écrit l'épître aux Hébreux (ὁ γράψας), ἐν οὐδενὶ τῶν φανερῶν βιβλίων γεγραμμένα.

[2] Πέτρος μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν. ἔστω δὲ καὶ δευτέραν· ἀμφιβάλλεται γάρ.... Ἰωάννης.... ἐπιστολὴν πάνυ ὀλίγων στίχων· ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην· ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας (Euseb., *loc. cit.*).

de la première de Pierre, il la nomme simplement *l'épître* (au singulier, sans chiffre), l'épître catholique [1], bien que la seconde ne mérite pas moins cette épithète. Mais dans les textes latins on trouve des allusions à cette seconde épître et même des citations directes.

Les épîtres de Jacques et de Jude sont également citées avec quelque hésitation. La première est introduite comme un écrit qui *passe* pour être de Jacques [2], et l'auteur est désigné comme frère du Seigneur [3], ce qui, d'après les idées du temps, le séparait des Douze. De même Jude est très-explicitement nommé frère du Seigneur et distingué des apôtres, et c'est pour cette raison que son épître, bien que recommandée comme remplie de la grâce céleste, et citée plusieurs fois, n'est pas comprise parmi les écrits qui auraient une autorité irrécusable [4]. Ici encore le nom d'*apôtre* se trouve donné à Jacques et à Jude dans ceux des ouvrages d'Origène qu'a conservés seulement la traduction latine [5]. Nous ne prétendons pas insinuer par là que le traducteur ait sciemment et arbitrairement altéré le texte de notre auteur; bien que cette supposition soit permise d'après ce que nous savons de lui. Il suffit de dire que, dans la pensée d'Origène, les écrits des frères du Christ, ainsi que les quelques autres épîtres non encore consacrées par un usage général et incontesté, pouvaient parfaitement servir à l'édification des fidèles et aux besoins de la discussion théologique, concurremment avec les écrits déjà compris au recueil ordinaire, bien que la science sût en-

[1] Par exemple: *In Joh.*. t. VI, c. 18. *In Psalm.* 3 (*Opp.*. XI, 420). — *In Matth.*, t. XV, c. 27, il faut aussi lire ἀπὸ τῆς Πέτρου ἐπιστολῆς.

[2] ἡ φερομένη Ἰακώβου ἐπιστολή (t. XIX *in Joh.*, c. 6).

[3] T. X *in Matth.*, c. 17.

[4] εἴ τις πρόσοιτο τὴν Ἰούδα ἐπιστολήν (t. XVII *in Matth.*, c. 30). Comp. t. X, c. 17; XIII, 27; XV, 27).

[5] Par exemple: *De princ.*, III, 2. *Comm. in Rom.*, l. IV, 8; V, 1.

core distinguer les deux catégories de livres. C'est ce qui nous explique comment, dans certains ouvrages de notre auteur d'une tendance plus pratique, et n'existant d'ailleurs également que dans la seule traduction, nous trouvons l'énumération, soit de huit apôtres écrivains, soit de vingt-sept livres du Nouveau Testament. C'est ainsi que dans sa treizième homélie sur la Genèse, en parlant des puits creusés par les serviteurs d'Abraham et d'Isaac, il met les premiers en parallèle avec les auteurs de l'Ancien Testament, tandis que les seconds représentent, selon lui, les quatre évangélistes et les apôtres Pierre, Paul, Jacques et Jude. Ainsi encore, dans la septième homélie sur Josué, ce sont les mêmes personnages qui sonnent de la trompette pour renverser les murs de la Jéricho mystique, symbole du paganisme, et de façon que Pierre et Luc tiennent deux trompettes, Jean cinq, et Paul quatorze.

Notre manière de voir fait encore disparaître d'autres difficultés qui se présentent naturellement lorsqu'on soutient qu'Origène mettait sur la même ligne tous les écrits que nous venons de passer en revue. S'il l'avait fait, son recueil canonique aurait été non-seulement (comme on le croit) tout aussi complet que le nôtre, il aurait été bien plus riche encore; car il cite plusieurs autres livres avec complaisance et avec les mêmes formules, tantôt religieuses, tantôt dubitatives. Ainsi les épîtres de Clément et de Barnabas ne lui paraissent pas moins dignes d'attention qu'à ses prédécesseurs. Il identifie le premier de ces auteurs avec un personnage recommandé par Paul, et puise dans ce fait un motif de plus pour lui attribuer une certaine autorité[1]; le second est même cité, concurremment avec Luc et Paul, à l'appui d'une thèse en discussion[2]. Mais

[1] T. VI *in Joh.*, c. 36.
[2] *Contra Cels.*, I, 63.

c'est surtout le *Pasteur* d'Hermas qu'il exalte dans bien des occasions et de l'inspiration duquel il ne doute nullement, tout en regrettant que tout le monde ne soit pas de son avis [1]. Il n'est pas également convaincu de la réalité des titres de l'évangile dit des Hébreux, ou des Actes de Paul ; cependant il comprend que d'autres puissent estimer ces livres, et il se prévaut de cette circonstance pour les alléguer à son tour [2]. Et qu'on ne croie pas que ce soient là des citations sans conséquence, comme celles que nous faisons journellement ; il leur attribue bien une autorité, si ce n'est absolue (car celle-ci ne revient qu'aux homologoumènes), du moins relativement supérieure à toute autre. Origène sait très-bien distinguer de ces livres ceux qui ne méritent point de créance ; qui usurpent des titres ne leur appartenant pas. Ainsi, par exemple, il discute très-sensément la valeur d'un livre appelé la *Prédication de Pierre*, qui circulait de son temps, et il refuse de reconnaître l'autorité de son enseignement [3]. A propos de cet écrit il est même amené à faire une classification scientifique des ouvrages qui pouvaient prétendre à servir de règle dans l'Église. Il en distingue trois catégories, ceux qui sont authentiques (légitimes), ceux qui sont supposés (bâtards), et ceux qui tiennent des deux (mêlés), c'est-à-dire dans lesquels, malgré leur caractère généralement

[1] *Quæ scriptura mihi valde utilis videtur et ut puto divinitus inspirata* (*Comm. in Rom.*, l. X, c. 31). Φερομένη ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ γραφὴ οὐ παρὰ πᾶσι δὲ ὁμολογουμένη εἶναι θεία (*in Matth.*, t. XIV, c. 21). *Qui a nonnullis contemni videtur* (*De princ.*, IV, 11). Conf. *Hom. 1 in Psalm. XXXVII. Hom. 8 in Num. In Luc.*, h. 35. *Opp.*, t. V, p. 218.

[2] εἴ τις παραδέχεται (*Hom. in Jerem. XV*, 4). εἴ τῳ φίλον παραδέχεσθαι (t. XX *in Joh.*, c. 12. Conf. *De princ.*, II, 1, § 5).

[3] κήρυγμα Πέτρου, *doctrina Petri* (*De princ.*, præf., § 8). *Respondendum quoniam ille liber inter ecclesiasticos non habetur et ostendendum quia neque Petri est ipsa scriptura neque alterius cuiuspiam qui Spiritu Dei fuerit inspiratus.*

apocryphe, il peut y avoir des éléments d'une valeur incontestablement supérieure [1]. L'authenticité ou la légitimité n'est point prise ici, comme on le voit, dans un sens exclusivement littéraire.

L'École d'Alexandrie, dont Origène fut le représentant le plus érudit et le plus brillant à la fois, se trouvait dans une position embarrassante à l'égard d'un livre dont il n'a pas été fait de mention spéciale dans ces dernières pages. Nous avons vu que l'Apocalypse jouissait très-anciennement déjà d'une considération particulière et même exceptionnelle ; qu'elle avait été, en sa qualité de livre prophétique, le premier d'entre tous les écrits du premier siècle que la théologie mît au rang des Écritures inspirées. Cette faveur lui resta aussi longtemps que le chiliasme, ou la croyance à l'avénement d'un règne millénaire des élus, prédomina dans l'Église et fut admise par les principaux théologiens. Mais vers la fin du second siècle il commença à se faire une réaction contre cette croyance devenue de plus en plus matérialiste, et ce furent surtout les Pères alexandrins qui travaillèrent à faire prévaloir des vues plus spiritualistes et sur l'essence du christianisme en général et sur les choses finales en particulier. L'Apocalypse, éminemment favorable aux conceptions précédemment accréditées, devait les gêner à cet égard, et comme l'opinion traditionnelle semblait mettre ses titres au-dessus de toute atteinte, on eut d'abord recours à une interprétation qui en faisait disparaître les prédictions eschatologiques, pour n'y laisser que des tableaux allégoriques de l'état présent de l'humanité ou de l'Église. Origène surtout donna du crédit à ce genre d'explication qui prévalut bientôt dans l'Église [2]. Ce-

[1] Ἐξετάζοντες περὶ τοῦ βιβλίου πότερόν ποτε γνήσιόν ἐστιν ἢ νόθον ἢ μικτόν (t. XIV *in Joh.*).

[2] Voy. Orig., *De princ.*, l. II, 11, § 6. *In Matth. Opp.*, IV, 307.

pendant la nouvelle méthode rencontra de l'opposition, et un évêque égyptien, nommé Nepos, publia contre les *Allégoristes*[1] un volume de critique qui fit beaucoup de bruit en revendiquant franchement le sens littéral d'un livre jusque-là si haut prisé dans la chrétienté. Le plus savant des disciples d'Origène, Denys, évêque d'Alexandrie, fit des efforts extraordinaires pour conjurer cette opposition; il eut des conférences publiques avec les partisans du chiliasme et écrivit en outre un traité *sur les promesses*[2], dont Eusèbe nous a conservé plusieurs fragments très-intéressants. Entre autres nous y voyons que Denys, tout en protestant de son respect pour un livre que d'autres avant lui, dit-il, avaient rejeté comme indigne d'un apôtre, pour l'attribuer à un hérétique, essaie d'établir la légitimité d'un doute relativement à la personne de l'auteur. Il allègue diverses raisons qui ne permettent pas de le confondre avec l'auteur du quatrième évangile et de l'épître, et il en conclut que probablement un autre personnage apostolique du nom de Jean, soit Marc, soit plutôt un certain presbytre de l'Église d'Éphèse, dont on voyait encore le tombeau dans cette ville, a écrit cette Apocalypse, quoiqu'il ne veuille pas d'ailleurs en contester l'inspiration. Nous ne discuterons pas ici la valeur des arguments de Denys, qui nous rappellent assez ceux que produit Origène à l'appui de sa manière de voir personnelle sur l'épître aux Hébreux; nous n'insisterons que sur le seul fait du revirement de l'opinion à l'égard de l'Apocalypse, et de l'effet que cette fluctuation eut pour son autorité canonique. Il est ici de toute évidence qu'elle fut négligée et déconsidérée dès que le courant eut commencé à s'éloigner des espérances qui avaient excité autrefois

[1] Ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν, *ap.* Euseb., *Hist. eccl.*, VII, 24.

[2] περὶ ἐπαγγελιῶν (Euseb., *loc. cit.*).

l'enthousiasme visionnaire des premières générations; le livre dut suivre le sort des idées qu'il consacrait, et l'interprétation allégorique, affaire des seuls savants, ne pouvait empêcher qu'on se détournât du prophète après avoir cessé de croire à la prophétie. Mais, s'il en fut ainsi, comme on ne saurait en douter, que dire de la base même sur laquelle reposait en dernière analyse le choix de l'Église pour faire son recueil sacré? Voilà Origène qui recommande d'y comprendre une épître encore douteuse, parce que son contenu lui paraît admirable, bien qu'il avoue ne point savoir qui l'a écrite, et que l'élégance du style lui défende de l'attribuer à un apôtre; voilà Denys qui conseille d'en retrancher une prophétie depuis longtemps reçue, mais dont la lettre est antipathique à sa théologie, et pour laquelle il cherche un auteur peut-être imaginaire, qui doit être responsable à la fois des solécismes de la forme dont il veut décharger l'apôtre, et des singularités du fond dont il ne veut pas charger sa propre conscience. Mais nous avons hâte d'ajouter que le sort de ces livres ne dépendait pas de l'opinion individuelle de nos deux savants théologiens. Ils subissaient eux-mêmes la pression d'une opinion plus générale, avant de prêter à celle-ci l'appui sans doute très-puissant de leur autorité personnelle. Nous conclurons de tout ceci que la tradition, que nous avons vue exercer une influence prépondérante sur la formation du recueil du Nouveau Testament, ne reposait pas nécessairement et partout sur des garanties primordiales, sur des témoignages du premier âge; autrement ces fluctuations seraient inexplicables et les usages ecclésiastiques n'auraient pu se modifier, dans l'occasion, au gré des systèmes, voire d'après le goût d'un siècle ou d'une école.

L'Église grecque du troisième siècle ne nous fournit

guère plus de textes à consulter sur l'histoire du canon. Nous y verrons, cent ans après Origène, les choses où celui-ci les avait laissées. Nous nous bornons à dire que les témoignages généralement fragmentaires qui nous sont restés de cette époque constatent que l'épître aux Hébreux paraît avoir été acceptée sans difficulté en Orient comme un écrit de Paul. Du moins on ne découvre aucune trace d'opposition à ce sujet. Cependant nous ne quitterons pas l'Église d'Orient pour passer aux détails non moins intéressants, fournis par les auteurs latins, sans appeler l'attention de nos lecteurs sur un livre dont la première rédaction doit remonter à cette même époque, et qui, pour plus d'une raison, présente aujourd'hui encore un grand intérêt historique. C'est la fameuse compilation connue sous le nom des *Constitutions apostoliques*, vaste recueil de lois et d'ordonnances touchant le gouvernement de l'Église, le culte, la discipline et autres sujets analogues, entremêlés d'enseignements moraux. Les apôtres y apparaissent comme une espèce de corps législatif parlant en leur nom collectif et réglant avec une autorité souveraine tout ce qui concerne les besoins et les devoirs de la société chrétienne. C'est, à vrai dire, le plus ancien code ecclésiastique, dont l'importance n'est guère amoindrie par la forme prétentieuse de la rédaction. L'opinion générale des savants de nos jours assigne la partie principale (l. I-VI) au troisième siècle, en reculant les appendices (l. VII et VIII) à une centaine d'années plus tard. C'est donc ici que nous devons mentionner les textes de cet ouvrage qui se rapportent à l'histoire du recueil des livres du Nouveau Testament. Ainsi nous constatons d'abord la place que les apôtres sont censés s'attribuer à eux-mêmes dans l'économie providentielle. « Chaque génération, disent-ils [1], a eu ses prophètes

[1] *Const. apost.*, l. II, 55.

interprètes de la volonté de Dieu et organes de son appel au repentir : avant le déluge, c'étaient Abel, Sem (*sic*), Seth ; Énos et Énoch ; lors du déluge, Noé ; du temps de Sodome, Lot ; après le cataclysme, Melchisédec, les patriarches et Job ; en Égypte, Moïse ; parmi les Israélites, à côté de celui-ci, Josué, Caleb, Phinéas et d'autres ; après la Loi, des anges et des prophètes, puis encore Dieu lui-même par son incarnation dans la Vierge ; ensuite peu avant son avénement, Jean le précurseur ; enfin, après sa Passion, c'est nous, les Douze, et Paul, le vase d'élection. Témoins de sa présence (παρουσίας), avec Jacques, le frère du Seigneur, et soixante-douze autres disciples et les sept diacres, nous avons entendu de sa propre bouche etc... » Parmi les prescriptions imposées à l'Église, il y a celle de la lecture des Écritures. Ainsi il est ordonné[1] que durant la nuit précédant le dimanche de Pâques on lira la Loi, les prophètes et les Psaumes jusqu'à ce que le coq chante, puis on procédera au baptême des catéchumènes et on lira l'Évangile (τὸ εὐαγγέλιον). Dans un autre endroit[2] il est fait une énumération complète de ces Écritures : « Le lecteur, placé dans une chaire élevée, lira les livres de Moïse, de Josué, des Juges, des Rois, des Paralipomènes et du Retour[3], de plus ceux de Job, de Salomon et des seize prophètes. Chaque fois après deux péricopes[4], un autre entonnera les Psaumes de David et la communauté chantera les antiphonies. Après cela on lira nos Actes et les épîtres de notre collaborateur Paul, qu'il adressa aux Églises selon la suggestion du Saint-Esprit ; puis un diacre ou un presbytre lira les évangiles que moi Matthieu et Jean nous

[1] *Ibid.*, V, 19.
[2] *Ibid.*, II, 57.
[3] Esdras et Néhémie.
[4] ἀναγνώσματα. Il est évident qu'il ne s'agit ici partout que de *leçons* ou extraits.

vous avons transmis et que les collaborateurs de Paul, Luc et Marc vous ont laissés. » — On remarquera qu'il n'est ici question d'aucune des épîtres catholiques ni de l'Apocalypse. Ce fait nous autorise, à lui seul, à assigner une haute antiquité, soit à la rédaction du livre lui-même, soit aux usages qu'il consacre. Dans un autre endroit[1], les fidèles sont mis en garde contre les livres pseudépigraphes ; ce n'est pas aux noms qu'ils portent, est-il dit, qu'il faut avoir égard, mais au contenu et à l'esprit. Enfin, dans un endroit de l'appendice[2] où il est question de l'intronisation de l'évêque, Pierre prescrit aussi la lecture de la Loi, des prophètes, des épîtres, des Actes et des évangiles, sans entrer dans les détails. Nous ne nous tromperons guère en voyant dans ces énumérations sommaires un indice du nombre des volumes dont se composait la bibliothèque sacrée, et le soin qu'on mettait à lire un morceau de chaque volume. Cette supposition est encore confirmée par les usages séculaires de l'Église catholique et des Églises luthériennes[3].

Nous pourrons passer rapidement sur les auteurs latins de ce siècle, pour lesquels le recueil du Nouveau Testament paraît être resté dans sa primitive simplicité et à peu près tel que nous l'avons connu par le canon de Muratori. Ce que nous aurons à relever ici de plus saillant, c'est la ténacité avec laquelle l'Occident refusait de reconnaître l'épître aux Hébreux comme étant de Paul. Ce refus unanime est constaté bien plus tard encore par un auteur d'autant plus digne de foi qu'il est personnellement d'un

[1] *Const. ap.*, VI, 16.
[2] *Ibid.*, VIII, 5.
[3] Nous ne disons rien ici d'autres passages (I, 5, 6 ; II, 5), où il est plus spécialement question de l'Ancien Testament ; on y établit une distinction entre ce qui a une valeur permanente et ce qui ne regarde que les juifs.

avis contraire[1]. Le fait est attesté en particulier pour le presbytre romain Caïus[2] et pour l'évêque italien Hippolyte, devenu si célèbre de nos jours[3], mais dont les ouvrages à citer ici sont perdus. Dans un fragment de Victorin, évêque de Petabium en Pannonie[4], le nombre des Églises auxquelles Paul aurait écrit est expressément limité à sept, comme à un nombre sacré. Dans les œuvres de Lactance il n'y a aucune trace de l'épître aux Hébreux. Plus tard, quand l'opinion eut changé, on a cherché à s'expliquer cette répugnance des anciens en disant que les théologiens orthodoxes étaient prévenus contre cette épître par l'abus qu'en faisaient les hérétiques. Les Ariens, disait-on, invoquaient le passage du IIIe chapitre, v. 2 ; les Novatiens, qui refusaient la pénitence aux renégats (*lapsi*), se prévalaient du chap. VI, v. 4, et du chap. X, v. 26[5]. Mais dans ce qui nous reste de Novatien lui-même[6], il n'est point fait usage de l'épître, et si l'authenticité et l'autorité en avaient été reconnues antérieurement, il est peu probable que les Pères orthodoxes l'eussent sacrifiée, rien que pour se débarrasser d'un argument exégétique plus ou moins incommode.

L'auteur latin le plus célèbre et le plus important du troisième siècle, l'évêque Cyprien de Carthage, nous fournira aussi les renseignements les plus complets sur l'état

[1] Hieron., *De viris ill.*, c. 59 : *Apud Romanos usque hodie quasi Pauli ap. non habetur*. Conf. Euseb., *Hist. eccl.*, III, 3 ; VI, 20. Placé à une plus grande distance et connaissant sans doute la littérature de l'Occident d'une manière moins complète, ce dernier s'exprime d'une manière moins tranchée, παρὰ Ῥωμαίων τισί.

[2] Hieron. et Euseb., *ll. cc.*

[3] Steph. Gobarus *ap.* Phot., *Cod.*, 232.

[4] *De fabrica mundi*, *ap.* Cave, *Hist. lit*, 1720, p. 95 : *postea (non nisi) singularibus personis scripsit ne excederet modum septem ecclesiarum*. Conf. *eundem in Apoc.*, p. 570, ed. Paris 1654.

[5] Ambros., *De pœnit.*, II, 3. Philastr., *Hær.*, 89.

[6] Gallandi *Bibl. PP.*, t. III.



du recueil. Dans l'Ancien Testament il ne fait aucune difficulté de se servir des livres apocryphes Tobie, Baruch, la Sapience, les Machabées, et il les cite comme des écrits inspirés. Quant au Nouveau Testament, les éléments dont il se compose lui paraissent déterminés d'avance par des raisons mystiques. Les évangiles sont au nombre de quatre comme les fleuves du paradis[1]; Paul et Jean ont écrit chacun à sept Églises, ce qui est préfiguré par les sept fils dont il est question dans le cantique de Hanna[2]. La première de Pierre et la première de Jean sont les seules épîtres catholiques que Cyprien connaisse ou invoque.

Ajoutons encore que les théologiens latins étaient loin de partager cette espèce d'antipathie contre l'Apocalypse que nous venons de voir surgir et gagner du terrain au sein de l'Église d'Orient dans ce même siècle. Nous citions tout à l'heure, à cet égard, le témoignage de Cyprien. Hippolyte[3], Victorin[4], Lactance, en leur qualité de partisans du chiliasme, professaient une grande vénération pour ce livre, et ces sentiments prévalaient si bien chez les Latins que nous avons vu ailleurs Lactance exalter de la manière la plus emphatique les prophéties des Sibylles, qu'il n'hésite pas un instant à mettre au rang des personnages inspirés. Le seul auteur qui paraisse faire exception, c'est le presbytre Caïus, adversaire du chiliasme, et qui, selon Eusèbe[5], aurait accusé l'hérétique Cérinthe d'avoir trompé le monde en produisant, sous le nom supposé d'un grand apôtre, de prétendues révélations communiquées par des

[1] *Cypriani Ep.*, 73.

[2] Id., *De exhort. mart.*, c. 2. *Adv. Jud.*, I, 20. Conf. 1 Sam. II, 5.

[3] Il avait écrit une apologie pour l'évangile et l'Apocalypse de Jean (*Opp.*, ed. Fabric., p. 38. Hieron., *De vir. ill.*, 61. Andreæ *Prolog. in Apoc.*).

[4] Hieron., *loc. cit.*, 18. Les traces du chiliasme ont disparu de son commentaire dans la récension qui nous est parvenue.

[5] *Hist. eccl.*, III, 28.

anges. On a souvent interprété ce passage comme s'il s'appliquait à l'Apocalypse de Jean, que Caïus aurait ainsi rejetée et traitée d'ouvrage apocryphe. Cependant cela n'èst pas dit explicitement, et surtout Eusèbe ne paraît pas l'avoir compris de cette manière. Le *grand* apôtre pourrait bien être, soit Paul, soit Pierre ; du moins cette épithète n'était point donnée à Jean dans l'ancienne Église.

CHAPITRE IX.

QUATRIÈME SIÈCLE. — STATISTIQUE RÉTROSPECTIVE.

Nous voici donc arrivés à l'époque où le christianisme, décidément vainqueur de l'ancienne religion de l'Empire et n'ayant plus rien à redouter, ni d'une politique ombrageuse ni des antipathies populaires, put se développer librement et s'organiser, dans toutes les directions, d'une manière conforme à son esprit et à ses besoins. Quel usage fit-il de cette liberté de mouvement jusqu'alors inconnue ? Nous ne voyons pas qu'on en ait profité pour remanier les institutions sociales nées et développées à des époques difficiles et sous les coups de la persécution : on s'en remit au temps, aux instincts des générations à venir, aux nécessités imposées par les circonstances, aux convenances des gouvernements ou des intérêts individuels, pour les modifier, les compléter, les adapter au génie bien ou mal inspiré de chaque époque ou de chaque contrée. Ce qui prévalut dès le premier jour de l'émancipation, pour ainsi dire au lendemain du dernier meurtre judiciaire, ce qui préoccupait tous les esprits cultivés, d'abord tous ceux qui pouvaient prendre l'initiative de la pensée, et bientôt les masses aussi, ce qui pendant des siècles absorba presque

toute l'activité religieuse de l'Église, asservit toutes ses forces et finit par les user, ce fut la spéculation, l'engouement pour les questions transcendantes, le besoin de définir des notions métaphysiques, d'en faire l'analyse, d'en tirer les corollaires; en un mot, de changer la religion en théologie et la théologie elle-même en affaire d'école et de dialectique. Or (et ceci rentre dans notre histoire spéciale) tout ce travail fut commencé, continué et pour ainsi dire achevé, du moins dans ses parties les plus importantes et les plus décisives, sans que l'Église fût en possession, soit d'une théorie nette et précise quant au critère de la vérité dogmatique, soit d'une collection officielle, soigneusement délimitée et généralement reconnue, des livres sacrés. Non qu'il n'y ait eu certains écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament sur l'autorité normative desquels tout le monde fût d'accord et contre lesquels il ne pût s'élever le moindre doute, la moindre contradiction; mais le nombre et la liste de ces livres n'étaient nulle part déterminés définitivement; et, à côté, il y en avait une foule d'autres dont les titres n'étaient pas vérifiés, dont l'emploi n'était pas uniforme, dont l'usage n'était pas général et dont la position vague et flottante entre la littérature divine et sacrée, d'une part, et la littérature ordinaire et profane, de l'autre, pouvait à tout instant gêner la science et dérouter les fidèles.

Pour l'historien, ce seul fait prouve péremptoirement que la formation du recueil sacré a été une affaire de la coutume locale, de la tradition inconsciente, du besoin pratique, des rapports plus ou moins intimes, plus ou moins accidentels des diverses Églises, et pas le moins du monde un héritage du siècle apostolique, parfait et cautionné dès le premier jour et ne risquant plus d'être altéré ni dans sa forme ni dans ses éléments.

Mais nous n'avons point ici à interpréter les faits ; nous n'avons qu'à les raconter, à les laisser parler eux-mêmes. Ce que l'historien moderne peut constater par l'étude des anciens écrivains, par l'analyse des documents littéraires des premiers siècles, à savoir l'absence d'un recueil canonique des Écritures saintes nettement circonscrit, à l'époque du concile de Nicée, et les fluctuations de l'opinion relativement à diverses parties de nos collections actuelles, tout cela a été constaté, au moyen des mêmes méthodes, par l'historien contemporain, frappé, lui tout le premier, des faits que nous signalons à notre tour, avec cette seule différence qu'il les avait sous les yeux, tandis que la science moderne a dû commencr par les découvrir de nouveau.

Eusèbe de Césarée (car nos lecteurs ont deviné que c'est à lui que nous voulons consacrer ce chapitre) était le plus érudit des théologiens de son temps, et si comme exégète ou comme apologiste du christianisme il laisse beaucoup à désirer, en revanche il avait ce qui manquait à tous ses prédécesseurs comme à tous ses contemporains, l'instinct des études historiques. Nous disons à dessein l'instinct, et pas autre chose ; son histoire ecclésiastique est pour nous un recueil de matériaux inestimable, le fruit d'un labeur on ne peut plus méritoire ; mais il n'est que cela. Et nous avons lieu de nous en féliciter, car ses notes gagnent d'autant plus en intérêt et en valeur qu'il se montre impuissant à les fondre en une véritable histoire pragmatique de l'Église. Ce qui nous les rend surtout précieuses, c'est l'attention très-marquée qu'il porte à tout ce qui se rapporte à l'histoire de la Bible chrétienne. Il a lu un nombre prodigieux d'auteurs, pour la plupart perdus aujourd'hui, et dans les extraits qu'il donne de leurs écrits, il ne manque jamais de signaler l'usage qu'ils font de l'Écriture,

la série des livres qu'ils citent en passant ou dont ils traitent à fond, les jugements qu'ils en portent. Pourquoi cette préoccupation ? Si aujourd'hui nous possédions encore tous ces auteurs, n'aurions-nous point de questions plus pressantes à leur adresser sur les problèmes précisément qui travaillaient le siècle d'Eusèbe, sur les problèmes de théologie dogmatique et spéculative? Mais si nous ne nous sommes pas étrangement trompé sur l'état des choses au commencement du quatrième siècle, nous nous expliquerons sans peine le soin que le savant évêque met à enregistrer ces nombreux *témoignages* individuels. Leur valeur relative était d'autant plus grande qu'il n'existait nulle part de déclaration officielle qui eût une valeur absolue : point de canon synodal, point de convention collective d'Églises ou d'évêques, point de bref d'un pape ou de mandement d'un patriarche, et surtout point de règlement apostolique. De tout cela il n'y a pas l'ombre d'une trace dans cette longue série de notices littéraires, si péniblement, si consciencieusement amassées par un homme qui, après tout, ne les avait pas recherchées par une vaine curiosité, mais dans le but nettement accusé d'arriver à quelque chose de certain. Eh bien! le résultat le plus positif auquel il arrive, c'est encore l'incertitude et une incertitude telle qu'il s'embrouille jusque dans l'exposé qu'il en fait. On va en juger par l'analyse de son résumé.

Il revient à ce sujet dans plusieurs passages de son troisième livre, dont l'un surtout, le 25e chapitre, doit fixer d'abord notre attention. Nous allons le transcrire en entier et l'étudier avec soin, de manière à en rapprocher les textes parallèles. Commençons par dire qu'Eusèbe, en cette absence d'une nomenclature officielle des écrits normatifs du Nouveau Testament, trouve le plus simple de compter les voix de ses témoins et de répartir par ce moyen tous

les livres apostoliques ou prétendus tels, en trois catégories : ceux sur l'autorité et l'authenticité desquels toutes les Églises, tous les auteurs qu'il avait consultés, étaient d'accord ; ceux contre lesquels les témoins se prononçaient avec une égale unanimité, et une classe intermédiaire de ceux au sujet desquels les suffrages se divisaient. Certes c'est là une division fort peu scientifique, absurde même au gré de la théorie et du dogme, mais très-pratique et surtout très-propre à nous inspirer une grande confiance, tandis qu'une classification plus raide et plus dogmatique aurait pu nous paraître moins l'œuvre de l'historien que celle du théologien. Il y a plus : les termes mêmes par lesquels Eusèbe désigne les différentes classes de livres sont si peu précis, si peu nettement déterminés, qu'ils embrouillent incessamment la question ou plutôt le rapport qu'il nous fait de l'état des choses. De son point de vue historique il veut appeler les livres de la première catégorie les *homologoumènes* [1], ou livres universellement reconnus ; ceux de la seconde (c'est-à-dire de la classe intermédiaire) les *antilégomènes* [2], ou livres contestés ; mais à ces termes parfaitement clairs et naturels il en mêle incessamment d'autres, empruntés à un ordre d'idées différent et qui n'ont pas peu contribué à désorienter les savants modernes dans l'interprétation de ses textes. Nous avons ici en vue surtout une expression que nous avons déjà ren-

[1] Ὁμολογούμενα, ἀναντίῤῥητα, ἀναμφίλεκτα, ἐνδιάθηκα. Ce dernier terme est intraduisible. Cependant on voit que, tout en étant synonyme des trois autres, il dit quelque chose de plus. Il n'affirme pas seulement l'unanimité de la réception ou de l'usage, mais il implique sans doute l'idée théologique d'une autorité normative. Nous traduirons dans ce sens : *livres de l'Alliance*, c'est-à-dire contenant les témoignages ou documents authentiques de la Révélation. Mais, comme ce caractère privilégié de certains livres reposait exclusivement sur une tradition très-antique, on comprend qu'en thèse générale il ne pouvait être attribué qu'aux homologoumènes.

[2] ἀντιλεγόμενα, γνώριμα τοῖς πολλοῖς.



contrée chez Origène, mais à laquelle Eusèbe donne un sens tant soit peu nouveau. Il appelle νόθα, bâtards (apocryphes), non pas précisément des écrits supposés, pseudépigraphes, des ouvrages usurpant faussement un nom d'auteur qui ne leur revient pas, ni surtout des livres à rejeter au point de vue dogmatique, mais simplement des ouvrages qui ne portent pas, pour ainsi dire, le cachet de la légitimité canonique, qui ne sont pas aussi bien garantis par la généralité des suffrages que ceux de la première classe. Nous prions nos lecteurs de tenir compte de cette observation et de bien se souvenir, en lisant la traduction que nous allons donner des textes d'Eusèbe, que ce terme d'*illégitime*, avec ses dérivés, ne doit point impliquer, dans la pensée de l'auteur, un reproche de falsification littéraire ou d'hérésie dogmatique, mais simplement constater l'absence de l'adhésion ecclésiastique générale, et une espèce d'infériorité qui en résulte, soit de fait, soit de droit.

Voici maintenant le passage principal dans lequel Eusèbe résume les faits qu'il a pu constater par ses recherches littéraires[1] :

« Arrivé à ce point de notre récit, il nous paraît opportun de récapituler les Écritures de la nouvelle Alliance dont il est question dans le public. En première ligne il faut placer la sainte tétrade des évangiles ; elle sera suivie du livre des Actes des apôtres ; après celui-ci il faut ranger les épîtres de Paul, à la suite desquelles il faut recevoir celle qui est connue sous le nom de la première de Jean et

[1] Euseb., *Hist. eccl.*, III, 25 : Εὔλογον δ'ἐνταῦθα γενομένους ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰς δηλωθείσας τῆς καινῆς διαθήκης γραφάς. καὶ δὴ τακτέον ἐν πρώτοις τὴν ἁγίαν τῶν εὐαγγελίων τετρακτύν. οἷς ἕπεται ἡ τῶν πράξεων τῶν ἀπ. γραφή, μετὰ δὲ ταύτην τὰς Παύλου καταλεκτέον ἐπιστολάς· αἷς ἑξῆς τὴν φερομένην Ἰωάννου προτέραν καὶ ὁμοίως τὴν Πέτρου κυρω-

de même l'épître de Pierre. A cela il faut ajouter, si tant est qu'on le juge à propos, l'Apocalypse de Jean, sur laquelle nous reviendrons en temps et lieu. Voilà les livres qui rentrent dans la classe de ceux qui sont universellement reconnus. Dans celle des livres contestés, lesquels cependant sont connus de la majorité, on place d'habitude l'épître dite de Jacques, et celle de Jude, et la seconde de Pierre et celles qui sont nommées la seconde et la troisième de Jean, soit qu'elles viennent de l'évangéliste, soit qu'elles aient pour auteur un homonyme de ce dernier. Parmi les livres illégitimes il faut aussi ranger les Actes de Paul, et celui qu'on appelle le *Pastenr*, et l'Apocalypse de Pierre et en outre l'épître qui est attribuée à Barnabas, et l'ouvrage intitulé les *Institutions des apôtres;* de plus, comme je l'ai dit, si on le juge à propos, l'Apocalypse de Jean, que quelques-uns rejettent, comme je l'ai dit, tandis que d'autres la comprennent parmi les livres universellement reconnus. Enfin quelques-uns rangent encore dans cette catégorie l'évangile selon les Hébreux, dont les judéochrétiens se servent de préférence. Tous ces livres peuvent être rangés dans la classe de ceux qui sont contestés. Mais nous avons dû nécessairement en dresser aussi le cata-

τέον ἐπιστολήν. ἐπὶ τούτοις τακτέον, εἴγε φανείη, τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου.... καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις. τῶν δ' ἀντιλεγομένων, γνωρίμων δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς, ἡ λεγομένη Ἰακώβου φέρεται καὶ ἡ Ἰούδα, ἥτε Πέτρου δευτέρα ἐπιστολὴ καὶ ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου· εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσαι, εἴτε καὶ ἑτέρου ὁμωνύμου ἐκείνῳ. Ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ τῶν Παύλου πράξεων ἡ γραφὴ, ὅ τε λεγόμενος ποιμὴν, καὶ ἡ ἀποκάλυψις Πέτρου, καὶ πρὸς τούτοις ἡ φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολὴ, καὶ τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί· ἔτι δὲ, ὡς ἔφην, ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἰ φανείη, ἥν τινες, ὡς ἔφην, ἀθετοῦσιν ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις. ἤδη δ' ἐν τούτοις τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν.... ταῦτα μὲν πάντα τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη Ἀναγκαίως δὲ καὶ τούτων ὅμως τὸν κατάλογον πεποιήμεθα, δια-

logue, en ayant soin de distinguer les Écritures vraies et authentiques d'après la tradition de l'Église, et universellement reçues, et les autres qui ne sont point considérées comme livres de l'Alliance, mais qui sont contestées, bien qu'elles soient connues de la plupart des auteurs ecclésiastiques; de manière que nous puissions bien reconnaître ces livres, ainsi que ceux que produisent les hérétiques sous les noms de divers apôtres, tels que les évangiles de Pierre, de Thomas, de Matthias, ou les Actes d'André, de Jean etc., livres qu'aucun auteur appartenant à la succession légitime dans l'Église n'a jamais daigné invoquer, et qui d'ailleurs trahissent leur origine apocryphe et hérétique autant par leur style étrange que par leurs doctrines en opposition avec la vraie foi. On ne doit donc pas même les ranger parmi les livres illégitimes, mais les repousser comme absolument absurdes et impies. »

Ce texte est on ne peut plus instructif et nous devons nous y arrêter un instant. D'abord il est évident que nous avons eu raison de dire que l'auteur distingue trois catégories de livres. Ce n'est que par suite d'un préjugé fondé sur les habitudes modernes qu'on persiste à en découvrir quatre. Eusèbe dit formellement qu'il a voulu dresser le *double* catalogue des homologoumènes et des antilégomènes, qui ont cela de commun qu'ils sont accrédités dans les Églises par les suffrages des docteurs, quoiqu'à des degrés différents, afin qu'on pût les distinguer des livres hérétiques

κρίναντες τάς τε κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἀπλάστους καὶ ἀνωμολογημένας γραφὰς καὶ τὰς ἄλλας παρὰ ταύτας, οὐκ ἐνδιαθήκους μὲν ἀλλὰ καὶ ἀντιλεγομένας, ὅμως δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γιγνωσκομένας· ἵν' εἰδέναι ἔχοιμεν αὐτάς τε ταύτας καὶ τὰς ὀνόματι τῶν ἀποστόλων πρὸς τῶν αἱρετικῶν προφερομένας.... ὅθεν οὐδ' ἐν νόθοις αὐτὰ κατατακτέον, ἀλλ' ὡς ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ παραιτητέον.

absolument indignes d'un pareil honneur. Ce n'est que sous le bénéfice de cette séparation *absolue* d'avec la dernière classe qu'il relève et reconnaît aussi la différence *relative* entre les deux premières, différence qui, nous le répétons, ne dépend ni de la tendance plus ou moins orthodoxe de l'enseignement, à l'égard duquel on n'aurait certes pas transigé, ni du jugement personnel de notre auteur sur l'authenticité apostolique de chaque écrit, mais uniquement de la réception plus ou moins générale de ces divers ouvrages dans les Églises ou plutôt des témoignages plus ou moins unanimes que l'historien a trouvés dans les écrivains antérieurs. Eusèbe s'explique de la même manière dans deux autres endroits encore. Ainsi, dans un passage où il vient à parler de Pierre, il répartit les écrits qui portent le nom de cet apôtre dans les trois catégories que nous avons indiquées ; la première épître est homologoumène et incontestée, la seconde est antilégomène, tandis que les Actes, l'évangile, la Prédication etc. ne comptent point du tout parmi les ouvrages catholiques, aucun auteur ecclésiastique ne leur accordant son suffrage[1]. Puis il continue[2] : « Dans la suite de mon récit j'aurai soin d'indiquer les auteurs de chaque âge qui font usage de tels ou tels livres contestés, et de rapporter ce qu'ils disent au sujet tant des livres de l'Alliance ou Écritures universellement reçues, que de celles qui n'appartiennent pas à ces classes. » Ailleurs il dit encore, en terminant la partie de son ouvrage relative au siècle apostolique pro-

[1] En tant que ce passage (III, 3) parle aussi de l'Apocalypse de Pierre, nous devons y revenir plus bas.

[2] Euseb., *Hist. eccl.*, III, 3 : προϊούσης δὲ τῆς ἱστορίας προύργου ποιήσομαι ὑποσημήνασθαι τίνες τῶν κατὰ χρόνους ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων ὁποίαις κέχρηνται τῶν ἀντιλεγομένων, τίνα τε περὶ τῶν ἐνδιαθήκων καὶ ὁμολογουμένων γραφῶν, καὶ ὅσα περὶ τῶν μὴ τοιούτων αὐτοῖς εἴρηται.

prement dit : « Voilà ce qui est parvenu à notre connaissance relativement aux apôtres et à leur époque, ainsi qu'aux saintes Écritures qu'ils nous ont laissées, et aux livres qui, bien que contestés, sont cependant consacrés à l'usage public dans la plupart des Églises, enfin à ceux qui sont absolument apocryphes et contraires à la vraie foi apostolique[1]. » Partout il y a ici trois classes et non quatre. Les critiques modernes qui ont préféré ce dernier chiffre positivement étranger à la pensée d'Eusèbe ont été induits en erreur par l'usage qu'il fait du mot *illégitime*, pris par lui pour synonyme de *contesté*, d'*antilégomène;* on n'a pas voulu reconnaître ce fait, qui cependant est déjà constaté par le premier passage que nous avons copié plus haut et qui sera amplement confirmé par les détails auxquels nous allons passer.

Relevons d'abord cette circonstance très-curieuse qu'Eusèbe ne sait absolument que faire à l'égard de l'Apocalypse de Jean et de l'épître aux Hébreux. Quant à la première, nous avons vu qu'il la place d'abord parmi les livres universellement reçus, en ajoutant cependant cette singulière phrase : *si on le juge à propos;* puis, quelques lignes plus bas, il y revient pour la mettre parmi les livres illégitimes (contestés), en ajoutant de nouveau sa clause dubitative. Il y a dans ceci un manque de précision et de logique, nous allions dire une absurdité choquante, qui resterait inexplicable si nous ne savions pas qu'à l'égard de ce livre il s'était élevé un conflit entre la coutume antique et les tendances récentes, entre la faveur primitive et la défaveur des contemporains. En présence de ce revirement, la

[1] *Ibid.*, III, 31 : ....ὧν τε καταλελοίπασιν ἡμῖν ἱερῶν γραμμάτων, καὶ τῶν ἀντιλεγομένων μὲν ὅμως δ' ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις δεδημοσιευμένων, τῶν τε παντελῶς νόθων καὶ τῆς ἀποστολικῆς ὀρθοδοξίας ἀλλοτρίων.

classification de l'historien se trouvait insuffisante. On ne peut lui faire un reproche d'avoir nommé le même livre simultanément contesté et non contesté, puisqu'il y avait unanimité et désaccord, adhésion et rejet, pour deux époques différentes et successives. Et comme il sait trop bien que ce changement à l'égard de l'Apocalypse n'est que la conséquence d'un autre changement survenu dans le courant des idées religieuses, il n'ose prononcer une formule décisive et laisse chacun de ses lecteurs libre de suivre ses sympathies personnelles.

Quant à l'épître aux Hébreux, Eusèbe se trouve dans une position analogue, quoique moins gênante. On aura remarqué que son catalogue général ne la nomme dans aucune de ses trois catégories. Comme il est impossible de supposer qu'un auteur du quatrième siècle ait pu n'en tenir aucun compte, on en conclura avec raison que dans cet endroit il la comprend tacitement parmi les épîtres de Paul, dont il ne fixe pas le nombre. En effet, ce nombre est porté ailleurs à quatorze [1], et cela en termes qui font voir l'entière adhésion de l'auteur à ce calcul. Cependant il ajoute : « il convient toutefois de rappeler que plusieurs rejettent l'épître aux Hébreux, en se fondant sur ce qu'elle est contestée par l'Église de Rome comme n'étant pas de Paul. » Ici l'on voit tout de suite que, pour sa part, Eusèbe est de l'avis des Grecs, qui de son temps attribuaient généralement cette épître à l'apôtre Paul, et c'est par ce motif qu'il n'hésite pas à la ranger parmi les homologoumènes. Il mentionne l'opposition des Latins, sans lui accorder un grand poids dans la balance de sa critique.

[1] *Ibid.*, III, 3 : τοῦ δὲ Παύλου πρόδηλοι καὶ σαφεῖς αἱ δεκατέσσαρες. ὅτι γε μήν τινες ἠθετήκασι τὴν πρὸς Ἑβραίους, πρὸς τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ὡς μὴ Παύλου οὖσαν αὐτὴν ἀντιλέγεσθαι φήσαντες, οὐ δίκαιον ἀγνοεῖν.



Ailleurs néanmoins son impartialité la lui fait ranger parmi les antilégomènes, entre la Sapience et le Siracide d'un côté, Barnabas, Clément et Jude de l'autre[1]. Son opinion personnelle est que Paul l'a écrite en hébreu, et que Clément l'a traduite en grec[2]; il prétend le prouver par la ressemblance du style de l'épître anonyme et de celle de l'évêque de Rome, dans laquelle, ajoute-t-il, on trouve beaucoup de phrases empruntées à la première.

Les épîtres de Jacques et de Jude ont été comptées plus haut parmi les antilégomènes. Cette désignation est plusieurs fois reproduite à l'égard de la seconde[3]. Toutes les deux sont encore mentionnées ensemble dans un autre passage que nous ne pouvons passer sous silence. Après avoir longuement raconté l'histoire et le martyre de Jacques, le frère du Seigneur, Eusèbe ajoute[4]: « C'est à lui qu'on attribue la première des épîtres dites catholiques. Il faut cependant savoir qu'elle est illégitime. Il n'y a qu'un petit nombre d'auteurs anciens qui la mentionnent, ainsi que celle dite de Jude, qui est aussi du nombre des sept épîtres catholiques. Cependant nous savons que toutes les deux sont en usage, avec les autres, dans la plupart des Églises. » Ce passage est surtout intéressant parce qu'il prouve avec la dernière évidence que les termes d'*illégitime* et d'*antilégomène* ont chez Eusèbe identiquement la même signification. Il ne veut pas dire que l'épître de Jacques soit un écrit supposé, ou hérétique, ou indigne

[1] *Ibid.*, VI, 13 : ...ἀπὸ τῶν ἀντιλεγομένων γραφῶν· τῆς τε λεγομένης Σολομῶντος σοφίας καὶ τῆς Ἰησοῦ τοῦ Σιράχ, καὶ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς, τῆς τε Βαρνάβα καὶ Κλήμεντος καὶ Ἰούδα.

[2] *Ibid.*, III, 38.

[3] *Ibid.*, VI, 13, 14.

[4] *Ibid.*, II, 23 : ....οὗ ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν εἶναι λέγεται. ἰστέον δὲ ὡς νοθεύεται μέν.... ὅμως δὲ ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείσταις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις.

d'être lu aux fidèles ; au contraire, il atteste cet usage et le recommande, il n'exprime aucun doute au sujet de la personne de l'auteur présumé, mais il sait que toutes les Églises ne la regardent pas comme un livre du premier ordre, par la raison sans doute qu'elle n'est pas de l'un des Douze, et il constate ce défaut de *légitimité* suprême.

Dans cette même classe de livres d'un second rang, Eusèbe mettait encore (nous l'avons vu) l'épître de Barnabas, le *Pasteur,* les Actes de Paul et l'Apocalypse de Pierre. Ailleurs il y joint l'épître de Clément. Tous ces écrits y figurent, nous le répétons, au même titre que les cinq épîtres catholiques contestées. Nous venons de transcrire un passage où les épîtres de Barnabas et de Clément sont énumérées parmi les antilégomènes, entre celle aux Hébreux et celle de Jude[1]. Au même endroit cette classification est reproduite une seconde fois presque dans les mêmes termes[2]. Ailleurs il dit même, en parlant de Clément : « On a de lui une grande et admirable épître, écrite au nom de l'Église de Rome à celle de Corinthe, et universellement reçue. Nous savons qu'elle a été en usage public dans la plupart des Églises anciennement déjà, et qu'elle l'est encore de nos jours[3]. » Voilà donc même cette épître de Clément élevée au rang des homologoumènes[4], tant il y avait de suffrages en sa faveur et tant l'usage ecclésiastique en était encore général au quatrième siècle. Les Actes de Paul sont

[1] Lib. VI, 13 (note 1 de la page précédente).

[2] Lib. VI, 14. Clément d'Alexandrie, dans ses hypotyposes, passe en revue toute l'Écriture canonique, sans négliger les antilégomènes : μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθὼν, τὴν Ἰούδα λέγω, καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολὰς, τήν τε Βαρνάβα καὶ τὴν Πέτρου λεγομένην ἀποκάλυψιν.

[3] Lib. III, 16 : Τούτου τοῦ Κλήμεντος ὁμολογουμένη μία ἐπιστολὴ φέρεται μεγάλη τε καὶ θαυμασία.... ταύτην ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις ἐπὶ τοῦ κοινοῦ δεδημοσιευμένην πάλαι τε καὶ καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς ἔγνωμεν.

[4] Lib. III, 38 : ....τοῦ Κλήμεντος, ἐν τῇ ἀνωμολογημένῃ παρὰ πᾶσιν.

désignés, par une formule très-bienveillante, comme n'étant point incontestés[1]. Quant au *Pasteur*, il faut savoir, dit Eusèbe, qu'il rencontre de l'opposition, de sorte qu'on ne saurait le mettre parmi les homologoumènes ; d'autres cependant le jugent indispensable pour l'instruction élémentaire. C'est pour cette raison qu'il est en usage dans les Églises, et je vois que plusieurs des plus anciens auteurs s'en servent[2]. La seule contradiction véritable d'Eusèbe est relative à l'Apocalypse de Pierre, qu'il met tantôt parmi les antilégomènes, tantôt parmi les livres hérétiques[3] ; et même ici il ne fait que reproduire, sans les concilier, les opinions divergentes de ses devanciers.

Quelle est maintenant la conclusion à tirer de tous ces faits ? Devrons-nous placer dans notre canon du Nouveau Testament les Actes de Paul et l'épître de Clément, ou en retrancher celle de Jacques et l'Apocalypse ? Pas le moins du monde. Mais le récit d'Eusèbe, si positif, si impartial, si riche en renseignements qui sans lui seraient perdus, nous fait voir clairement que l'Église, au milieu du quatrième siècle, ne possédait point encore de collection officielle, nettement définie, close et cautionnée par une autorité quelconque ; que l'usage, différent selon les localités, voire selon les goûts individuels, décidait encore de beaucoup de questions, et que ce n'était ni l'authenticité littéraire ni le nom des auteurs qui réglait exclusivement les habitudes ou justifiait l'acceptation et le rejet d'un livre. Qu'on nous comprenne bien : loin de contester à certains

[1] Lib. III, 3 : οὐδὲ μὴν τὰς λεγομένας αὐτοῦ πράξεις ἐν ἀναμφιλέκτοις παρείληφα.

[2] *Ibid.* : ἰστέον ὡς καὶ τοῦτο πρὸς μὲν τινῶν ἀντιλέλεκται, δι' οὓς οὐκ ἂν ἐν ὁμολογουμένοις τεθείη. ὑφ' ἑτέρων δὲ ἀναγκαιότατον οἷς μάλιστα δεῖ στοιχειώσεως εἰσαγωγικῆς κέκριται. ὅθεν ἤδη καὶ ἐν ἐκκλησίαις ἴσμεν αὐτὸ δεδημοσιευμένον. κ. τ. λ.

[3] Comp. les passages cités ci-dessus, III, 3, et VI, 14.

livres, soit la gloire d'avoir figuré autrefois dans les collections usuelles, soit le droit d'y figurer encore, nous soutenons au contraire que du temps d'Eusèbe ces collections étaient en partie bien plus riches qu'elles ne sont de nos jours.

Et nous le prouvons pièces en mains. Le plus ancien manuscrit existant de la Bible grecque, le Codex du Sinaï rapporté naguère par M. Tischendorf, comprend dans l'Ancien Testament les apocryphes et dans le Nouveau Testament l'épître de Barnabas et le *Pasteur;* le Codex alexandrin du musée britannique contient également un Ancien Testament complet et dans le Nouveau Testament Clément de Rome[1]. Ce sont là des documents qui peuvent remonter au siècle d'Eusèbe, et qui, s'ils devaient être moins anciens, n'en prouveraient que mieux la ténacité de certains usages si différents des nôtres. Il ne faut pas oublier surtout que ces belles copies en grand format sur parchemin étaient faites, non pour des individus amateurs, mais pour l'usage des Églises. Voici mieux encore : le Codex dit de Clermont, déposé aujourd'hui à la Bibliothèque impériale, et renfermant les *treize* épîtres de Paul écrites d'une main du septième siècle, offre à la suite du texte la copie d'une ancienne liste complète des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament avec l'indication du nombre des lignes de chaque livre, ce qu'on nommait alors une stichométrie[2]. Dans l'Ancien Testament les livres

[1] Il n'existe pas d'autres manuscrits anciens et complets du Nouveau Testament. Le Codex du Vatican est incomplet à partir du IX[e] chapitre de l'épître aux Hébreux; il y manque les épîtres pastorales et l'Apocalypse, et il est impossible de dire si tous ces écrits, ou peut-être d'autres encore, s'y sont trouvés dans l'origine.

[2] La même liste se trouve aussi dans le Codex de Saint-Germain, aujourd'hui à Saint-Pétersbourg, et qui n'est qu'une copie du *Claromontanus*. Elle est reproduite par Coutelier, dans son édition des *Pères apostoliques*, t. I, p. 6; par R. Simon, *Hist. du texte du N. T.*, p. 423, et par d'autres auteurs.

historiques, énumérés suivant l'ordre usuel jusqu'aux Paralipomènes, sont suivis des psaumes et des *cinq* livres de Salomon[1], puis des seize prophètes, des *trois* livres des Machabées, de Judith, Esdras[2], Esther, Job et Tobie. En présence d'un pareil mélange il est impossible de ne pas reconnaître que l'Église dans laquelle ou pour laquelle la collection a été ainsi constituée n'avait aucune notion de la diversité originelle des deux classes de livres qui sont énumérés ici pêle-mêle. Le Nouveau Testament nous présente d'abord les quatre évangiles (le nombre est exprimé) dans l'ordre suivant: Matthieu, Jean, Marc, Luc; puis viennent les épîtres de Paul (sans nombre indiqué) aux Romains, deux aux Corinthiens, aux Galates, aux Éphésiens, deux à Timothée, à Tite, aux Colossiens, à Philémon, deux à Pierre. Cette dernière indication est évidemment due à la négligence du copiste qui continue machinalement la formule précédente. L'omission des épîtres aux Philippiens et aux Thessaloniciens ne peut provenir que d'une cause semblable. Suivent l'épître de Jacques, trois de Jean, celle de Jude, celle de Barnabas, la Révélation de Jean, les Actes des apôtres, le *Pasteur*, les Actes de Paul et la Révélation de Pierre. Ces trois derniers livres sont précisément ceux que nous avons vus rangés chez Eusèbe parmi les antilégomènes à côté de Jacques, de Jude etc. Quant à l'épître de Barnabas, nous ne saurions douter qu'il s'agit là de notre épître aux Hébreux qui portait ce nom dans l'Église africaine, et qui autrement serait omise sur cette liste. Le Codex est gréco-latin et appartient à l'Occident. Une main plus récente y a ajouté le texte de l'épître aux Hébreux après la nomenclature dont il vient d'être parlé.

[1] Y compris, comme on le sait, la Sapience et le Siracide.
[2] Sous le nom duquel est toujours compris Néhémie.

Mais laissons là les manuscrits, bien qu'ils soient quelquefois des témoins plus importants et plus éloquents que les Pères mêmes; nous y reviendrons à propos du moyen âge. Pour le moment nous n'en avons point encore fini avec Eusèbe.

L'histoire de cet auteur offre un fait curieux. Vers l'an 332, l'empereur Constantin, voulant organiser solidement le culte chrétien dans sa capitale, s'adressa à l'évêque de Césarée pour lui demander de faire copier par des calligraphes connaissant bien leur métier cinquante exemplaires de la Bible, lisiblement écrits sur parchemin. En même temps il le prévint, dans une lettre qui nous est conservée[1], qu'il mettait à sa disposition tout ce dont il aurait besoin pour cette affaire, entre autres deux voitures publiques. Eusèbe raconte qu'il s'acquitta de cette mission en envoyant à l'empereur de magnifiques volumes composés de cahiers de trois à quatre doubles feuilles, et qu'il reçut les remercîments du prince. Deux voitures publiques pour cinquante Bibles! cela nous donne la mesure de la dimension de l'ouvrage et confirme ce que nous avons dit plus haut sur le nombre des volumes dont se composait une collection complète. Le plus simple calcul nous amène à penser qu'en effet il s'agissait ici de Bibles complètes, l'Ancien Testament compris. L'empereur demande cinquante σωμάτια des Saintes-Écritures, ce qu'on ne doit point traduire par *volumes* (autrement les voitures auraient été de bien chétifs véhicules), mais par *corps de volumes*, exemplaires complets et assortis. Ici se présente toutefois une question intéressante, la plus importante de toutes, à laquelle le texte d'Eusèbe ne répond pas. L'empereur demande cinquante exemplaires des Saintes-Écritures « dont tu reconnais la confection et l'usage le plus

[1] Euseb., *Vita Const.*, IV, 36, 37.

nécessaires, au gré de l'Église (ou: eu égard à l'Église)[1]. »
Ainsi Eusèbe sera libre de mettre dans ces *corps* les livres qu'il jugera nécessaires. Or, si une pareille liberté pouvait être concédée à un simple savant par un souverain qui venait de se convaincre à Nicée combien il est difficile de maintenir l'accord entre les théologiens, et qui certes ne se serait pas exposé légèrement à une nouvelle querelle dans sa capitale même, il faut bien, évidemment, que cette liberté ait été plus ou moins celle de tout le monde, aucune autorité compétente n'ayant jamais tranché les questions relatives au canon. Mais ce qui nous étonne, c'est que ce même Eusèbe, qui a eu soin de nous entretenir tout au long des fluctuations de l'opinion à l'égard de certains livres apostoliques ou supposés tels, et qui, en cet endroit même, s'amuse à nous parler de ses cahiers de trois à quatre doubles feuilles, n'ait pas un mot à nous dire sur le choix qu'il fit lui-même dans cette grande occasion. Car nous ne pouvons méconnaître que ce choix a dû fixer la composition du recueil, au moins dans la circonscription du patriarchat de Constantinople, c'est-à-dire dans la partie la plus importante de la chrétienté. Cinquante exemplaires de luxe, tous uniformes, devaient exercer une grande influence sur les copies ultérieures. Mais, encore une fois, Eusèbe ne nous dit pas ce qu'il y a fait mettre. S'en est-il tenu au principe de se régler sur l'unanimité des suffrages, de se borner aux homologoumènes? A-t-il plutôt étendu le cadre en conservant les usages établis, les coutumes traditionnelles (comme le texte de la lettre de l'empereur paraît l'insinuer)? Nous n'en savons rien. Nul doute qu'il n'ait admis

[1] Euseb., *l. c.*: ....τῶν θείων δηλαδὴ γραφῶν, ὧν μάλιστα τήν τ' ἐπισκευὴν καὶ τὴν χρῆσιν τῷ τῆς ἐκκλησίας λόγῳ ἀναγκαίαν εἶναι γιγνώσκεις.

les apocryphes de l'Ancien Testament et l'épître aux Hébreux; mais l'Apocalypse, dont personne à peu près ne voulait alors en Orient? Et cette «belle et admirable épître de Clément, universellement reçue par les Églises»? En tout cas, le silence d'Eusèbe sur ce point capital ne provient pas de ce que le Nouveau Testament d'alors ait été un *corps* de livres strictement déterminé, comme il l'est de nos jours; il s'expliquerait plus naturellement par cette considération très-simple que, si la commission donnée par l'empereur et exécutée à sa satisfaction était un fait très-honorable pour l'illustre évêque, qui n'était guère en odeur d'orthodoxie à toute épreuve auprès de ses collègues, les détails mêmes de l'exécution pouvaient n'être pas du goût de tout le monde et qu'il valait mieux glisser sur ce qui pouvait soulever des chicanes.

CHAPITRE X.

ESSAIS DE CODIFICATION. — ÉGLISE D'ORIENT.

Le travail critique d'Eusèbe que nous venons d'analyser nous a permis de constater l'absence d'une décision officielle relativement au recueil des livres apostoliques et le manque d'uniformité dans les usages des Églises, vers le milieu du quatrième siècle. Mais il nous a fait entrevoir aussi un besoin croissant d'arriver à quelque chose de plus sûr et de définitif à l'égard d'un point aussi capital. Aussi ne sommes-nous pas surpris de voir les plus illustres théologiens de la seconde moitié de ce même siècle faire des efforts réitérés pour mettre fin à toute incertitude et pour fixer l'opinion sur plusieurs questions de détail, où le doute ne respectait même pas toujours les usages sécu-

laires. Nous entrons ici dans la période la plus intéressante de l'histoire du canon; car nous y trouvons les témoignages les plus nombreux et les plus explicites, en même temps que des catalogues de livres sacrés qui se rapprochent de plus en plus de ceux qui ont prévalu dans les Églises modernes. Mais ces documents eux-mêmes démontrent que le but qu'on se proposait n'a point été atteint, que l'unité n'a point été obtenue, que les principes suivis ont été divergents, qu'à plus d'un égard la théorie de l'école a été en conflit avec la pratique des Églises; enfin, que la science n'est point parvenue à doter la chrétienté d'un code scripturaire nettement déterminé. L'étude des textes justifiera pleinement le titre que nous avons donné à ce chapitre : elle nous fera connaître une série d'essais dont le nombre même prouve un fait que l'apologétique moderne cherche vainement à masquer, savoir qu'à la distance où l'on était alors des temps primitifs il n'y avait déjà plus moyen de faire mieux. Ces observations sont d'autant plus importantes que les témoignages à recueillir ne seront plus ici, comme ceux des générations précédentes, de simples renseignements de circonstance ou des collectanées disparates, mais des jugements formulés avec intention, des opinions prenant les allures de thèses dogmatiques, ou même des règlements sanctionnés par le suffrage commun de personnes revêtues d'une autorité publique. Nous réunirons dans un premier chapitre les témoignages des Orientaux; un autre comprendra ceux des Latins; un troisième, enfin, sera destiné à une récapitulation systématique de ces éléments, à l'explication de la terminologie qui s'y rattache et à l'appréciation des faits généraux qui en découlent.

Commençons par le théologien le plus célèbre du quatrième siècle, l'évêque Athanase d'Alexandrie († 372).

D'après ce que nous savons, il paraît avoir été le premier prélat qui ait profité de sa position à la tête d'un vaste et important diocèse pour régler la question du recueil biblique. C'était un antique usage que les patriarches égyptiens, au commencement de chaque année, publiassent le calendrier ecclésiastique, c'est-à-dire réglassent l'époque de la fête de Pâques, dont dépendaient la plupart des autres, et qu'à cette occasion ils adressassent aux fidèles des épîtres pastorales ou, comme nous dirions aujourd'hui, des mandements épiscopaux. Dans l'une de ces épitres [1], qui a appartenu à l'an 365 si le numéro qu'elle porte dans les manuscrits (39) se rapporte, comme on le pense, à l'année du pontificat de l'auteur, celui-ci traite de l'Écriture et donne la nomenclature complète des livres qui la composent. Il commence par établir l'utilité et la nécessité d'une pareille nomenclature, en vue des nombreux livres hérétiques qui circulaient dans l'Église; et, pour excuser sa hardiesse [2], il se prévaut de l'exemple de l'évangéliste Luc, qui s'est décidé à raconter l'histoire du Seigneur parce que d'autres avaient essayé d'y mêler des éléments suspects. Il fallait donc de la hardiesse pour dresser un catalogue des livres saints. Ce seul mot révèle, à quiconque ne ferme pas obstinément les yeux à l'évidence, ce fait que le catalogue n'était point encore dressé officiellement, et que ce n'était pas chose facile de le dresser de manière à contenter tous les membres de l'Église. Mais voici le catalogue lui-même : Dans l'Ancien Testament, Athanase compte 22 livres, d'après le nombre des lettres de l'alphabet hébreu. Nous connaissons par Origène et ce chiffre et cette explication singulière ; mais, malgré une coïncidence qui

[1] Athanasii *Ep. festalis. Opp.*, éd. Montfaucon, II, 38 et suiv.

[2] χρήσομαι πρὸς σύστασιν τῆς ἐμαυτοῦ τολμῆς τῷ τύπῳ τοῦ εὐαγγελιστοῦ Λουκᾶ κ. τ. λ.

ne saurait être fortuite, le catalogue du patriarche diffère de celui du professeur, tant par l'ordre des livres que par la nomenclature elle-même. Chez Athanase, Job se place entre le Cantique et Ésaïe, Daniel cède le pas à Ézéchiel, le livre de Ruth se sépare de celui des Juges pour être compté à part. En revanche, celui d'Esther est omis tout à fait et de propos délibéré. Comme cette omission est contraire à l'usage de la Synagogue et ne saurait se fonder sur une raison dogmatique, il faut en conclure que le motif de l'exclusion a dû être une coutume ancienne, à l'influence de laquelle le patriarche n'a pas jugé à propos de se soustraire. Nous verrons qu'il n'a pas été seul de cet avis dans son siècle, et déjà deux cents ans avant lui nous avons vu l'évêque Méliton de Sardes constater implicitement, soit pour son entourage, soit pour sa personne, une opinion semblable. Or, dans le principe, une pareille opinion n'a pu guère se fonder que sur le peu d'analogie qui existait entre l'esprit de ce livre et celui de l'Évangile. Enfin, il est presque superflu de rappeler que pour les livres de Daniel, de Jérémie, d'Esdras, Athanase attribuait la canonicité à son texte grec, sans tenir compte des différences existant entre les Septante et l'original. Cela serait certain lors même que le texte de son mandement ne le dirait pas en toutes lettres[1]. Mais ce qui donne surtout de l'importance à ce document, c'est que pour le Nouveau Testament il énumère tous les 27 livres que nous y comprenons aujourd'hui, et ceux-ci à l'exclusion de tout autre écrit. Les sept épîtres dites catholiques y sont jointes aux Actes; l'épître aux Hébreux est intercalée entre la se-

[1] Ἱερεμίας καὶ σὺν αὐτῷ Βαρούχ, θρῆνοι καὶ ἐπιστολή. — L'épître de Jérémie, que les anciens regardaient comme une pièce séparée, forme chez nous le dernier chapitre du livre de Baruch. Mais dans les Bibles grecques elle est séparée de celui-ci par les Lamentations.

conde aux Thessaloniciens et la première à Timothée, et l'Apocalypse est réintégrée dans ses anciens droits et honneurs. En dehors de cette collection d'écrits qualifiés de divins sur la foi de la tradition, et reconnus comme seules sources du salut et de l'enseignement authentique de la religion de l'Évangile [1], Athanase signale encore un certain nombre d'autres livres d'une moindre dignité et servant habituellement à l'instruction élémentaire. Dans cette dernière classe il range la Sapience, le Siracide, Esther, Tobie, Judith, le *Pasteur* et les *Constitutions apostoliques*. Nous aurons à revenir sur cette classification et sur les termes théologiques qui servent à en distinguer les éléments [2].

Comme le document que nous venons d'étudier est un mandement pastoral et non une dissertation critique, l'auteur n'apporte aucune preuve à l'appui de ses décisions, qu'il qualifie lui-même de hardies et qui l'étaient réellement, surtout en ce qui concerne le nombre des épîtres catholiques. S'il en appelle à la tradition des Pères, il va bien au delà des témoignages de l'histoire, naguère encore si soigneusement relevés par son savant antagoniste théologique Eusèbe. Mais nos lecteurs les connaissent maintenant trop bien pour que nous ayons besoin d'y revenir. Qu'il nous suffise de montrer que l'opinion individuelle du patriarche d'Alexandrie fut loin de devenir la loi générale de l'Église. La liberté, ou plutôt l'incertitude, continuait après comme avant.

Nous le voyons chez un contemporain d'Athanase, aussi illustre que lui comme théologien et aussi fermement atta-

[1] παραδοθέντα πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία.... ταῦτα πηγαὶ τοῦ σωτηρίου.. . ἐν τούτοις μόνοις τὸ τῆς εὐσεβείας διδασκαλεῖον εὐαγγελίζεται.

[2] Nous ne nous arrêtons pas ici à un autre texte imprimé dans les œuvres d'Athanase, le *Synopsis S. S.*, qui appartient à une époque bien plus récente.

ché à l'orthodoxie nicéenne, Grégoire de Nazianze (✝ 390). A son tour, il éprouve le besoin de rédiger un catalogue des livres bibliques, et, soit que le sujet lui en parût digne, soit qu'il voulût aider la mémoire de ses lecteurs, il le mit en vers [1]. Pour l'Ancien Testament il est d'accord avec Athanase : vingt-deux livres, dont douze historiques, cinq poétiques et cinq prophétiques. Esther y manque. Dans le Nouveau Testament il y a d'abord cette petite différence que les sept épîtres catholiques ne viennent qu'après les quatorze de Paul [2] ; mais, ce qui est plus important, l'Apocalypse est omise et omise à dessein. Car, après avoir nommé l'épître de Jude, et dans le même vers, de sorte qu'il n'y a pas lieu de soupçonner une omission de copiste, il déclare que c'est là tout et que hors ces livres il n'y en a point de légitimes [3]. Il est cependant à remarquer que cette exclusion n'implique pas un jugement défavorable sur le compte du livre considéré en lui-même. En effet, on trouve ailleurs dans les œuvres du même Père, quoique bien rarement, quelques citations de l'Apocalypse, et dans la pièce même dont nous parlons ici, il appelle l'auteur du quatrième évangile le grand héraut qui a traversé les cieux [4], ce qui le désigne nécessairement comme l'auteur de la Révélation. La légitimité refusée à cette dernière n'est donc pas l'authenticité dans le sens littéraire du mot, mais le privilége de figurer au rang des écrits du premier ordre qui doivent servir à régler l'enseignement ecclésiastique.

[1] Gregor. Naz., *Carm.* 33. *Opp.*, éd. Colon., II, 98.

[2] Celles-ci n'étant point énumérées, nous ne savons pas à quelle place il mettait l'épître aux Hébreux.

[3] Ἰούδα δ' ἐστὶν ἑβδόμη. Πάσας ἔχεις,
εἴ τι τούτων ἐκτὸς οὐκ ἐν γνησίοις.

[4] κῆρυξ μέγας οὐρανοφοίτης.

Dans les éditions des œuvres de Grégoire on trouve encore, sous le nom d'*Iambes à Séleucus*, une autre pièce de vers relative à la question qui nous occupe. La critique moderne l'attribue à un ami de l'écrivain précédent, l'évêque Amphilochius d'Iconium en Asie-Mineure (vers 380). L'auteur y entre dans plus de détails d'histoire littéraire, et si la poésie n'y gagne rien, ce défaut est amplement racheté à nos yeux par les renseignements que nous fournit le texte. Amphilochius, lui aussi, appartient à cette phalange de Pères grecs qui, pour l'Ancien Testament, tenaient bon contre l'admission des cinq livres totalement étrangers au canon hébreu[1], ce qui ne les empêchait pas de recevoir tous les autres, notamment Daniel et Jérémie, dans la forme amplifiée de la récension des Septante. Il mentionne aussi expressément l'exclusion d'Esther dans des termes qui font voir qu'il l'approuve et que c'était l'avis de la majorité[2]. La liste des livres du Nouveau Testament présente plusieurs détails dignes de remarque. Jean est nommé le quatrième parmi les évangélistes selon l'ordre chronologique, tandis qu'en raison de l'élévation de son enseignement l'auteur lui assigne le premier rang. Les Actes des apôtres de Luc sont qualifiés de catholiques, sans doute pour les opposer aux nombreux Actes apocryphes et hérétiques qui circulaient alors. Après eux viennent les quatorze épîtres de Paul, celle aux Hébreux étant la dernière, et, quant à celle-ci, l'auteur prend sa défense contre des détracteurs[3]. Restent[4] les épîtres catho-

[1] La Sapience, le Siracide, Judith, Tobie et les Machabées.

[2] τούτοις προσεγκρίνουσι τὴν Ἐσθὴρ τινές.

[3] τινὲς δὲ φασὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους νόθην,
οὐκ εὖ λέγοντες· γνησία γὰρ ἡ χάρις.

[4] εἶεν τί λοιπὸν....

liques, que les uns disent être au nombre de sept, les autres de trois[1], celles de Jacques, de Pierre et de Jean, une de chacun; l'auteur n'ajoute pas un mot pour décider la question. Il fait de même pour l'Apocalypse, quoique, après avoir mentionné la différence des opinions sur ce livre, il dise que la majorité se prononce pour le rejet[2]. Le trait le plus curieux, c'est qu'ayant ainsi constaté l'incertitude du droit de plusieurs livres à être compris dans le recueil sacré, le poëme se termine par cette phrase incroyable : « Voilà ce qui est peut-être la liste la plus exacte des Écritures inspirées[3], » phrase qui, par sa forme dubitative, prouve avec la dernière évidence que sa nomenclature ne s'appuie point sur une règle officielle ni même généralement reconnue.

Voici un autre contemporain qui traite la question du canon en bonne prose et, ce qui est plus important, comme un chapitre de théologie populaire. Nous voulons parler de l'évêque Cyrille de Jérusalem († 386)[4]. Dans ses catéchèses il y a sur notre sujet un morceau qui mérite d'être lu, et dont nous allons donner la substance à nos lecteurs. L'auteur commence par établir l'unité intrinsèque de toute l'Écriture et par recommander la lecture exclusive des *homologoumènes*[5]. Passant à l'Ancien Testament, il ra-

[1] τινὲς μὲν ἕπτα φασὶν, οἱ δὲ τρεῖς μόνας
χρῆναι δέχεσθαι....

[2] τὴν δὲ ἀποκάλυψιν Ἰωαννοῦ πάλιν
τινὲς μὲν ἐγκρίνουσιν, οἱ πλείους δέ γε
νοθὴν λέγουσιν....

[3] ....οὗτος ἀψευδέστατος
κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν.

[4] Cyrill. Hieros., *Catech.*, IV, p. 67.

[5] Il paraît toutefois prendre ce mot dans un sens plus large qu'Eusèbe, parce qu'il est déjà dans la dépendance d'une terminologie nouvelle, sur la-

conte au long la légende des soixante-douze interprètes enfermés dans autant de chambres séparées et achevant chacun en soixante-douze jours la traduction de tout le code sacré d'Israël sans que leurs rédactions différassent d'un seul mot. L'inspiration des Septante étant ainsi prouvée, l'auteur arrive à l'énumération des vingt-deux livres que comprend leur œuvre et que le disciple chrétien ne doit pas rapprocher des apocryphes. L'énumération elle-même nous fait voir une fois de plus, comme chez les Pères précédemment analysés, un canon hébreu en récension grecque, c'est-à-dire l'exclusion des cinq livres absolument étrangers à la Bible hébraïque et déjà signalés plus haut, et la réception des additions grecques dont la Bible d'Alexandrie avait enrichi quelques autres [1]. Ce sont ces vingt-deux livres ainsi traduits que le disciple doit lire seuls; ce sont aussi ceux que lit l'Église et que lui ont transmis les apôtres et les anciens évêques, auxquels la génération actuelle doit respect et déférence. Cyrille essaie aussi une nouvelle division de l'Ancien Testament : 1° *Cinq* livres de Moïse, auxquels se joignent Josué, les Juges et Ruth, comme sixième et septième ; 2° *cinq* autres livres historiques : Samuel, Rois, Chroniques, Esdras et Esther ; 3° *cinq* livres en vers ; 4° *cinq* livres prophétiques, celui

quelle nous reviendrons. Si nous ne nous trompons fort, les mots d'*antilégomènes* et d'*apocryphes* ont le même sens à son gré, et n'impliquent point une réprobation littéraire (critique), mais l'exclusion du catalogue des écrits normatifs : Ἐπίγνωθι παρὰ τῆς ἐκκλησίας ποῖαι μέν εἰσι τῆς παλαιᾶς διαθήκης βίβλοι, ποῖαι δὲ τῆς καινῆς καί μοι μηδὲν τῶν ἀποκρύφων ἀναγίνωσκε. ὁ γὰρ τὰ παρὰ πᾶσιν ὁμολογούμενα μὴ εἰδὼς, τί περὶ τὰ ἀμφιβαλλόμενα ταλαιπωρεῖς μάτην;

[1] Ἰερεμίου μία μετὰ καὶ Βαροὺχ καὶ θρηνῶν καὶ ἐπιστολῆς. — Si ces divers témoins ne mentionnent pas à part l'histoire de Susanne, du Bel et du Dragon, c'est que ces additions étaient des parties intégrantes du livre de Daniel, dont elles ne sont point séparées par des titres spéciaux dans les Bibles grecques.

des Douze en tête. Nous retrouverons ailleurs cette manière de compter. Dans le Nouveau Testament, l'auteur n'essaie pas de réduire le catalogue à un nombre significatif; à cet égard il n'est pas plus avancé que ses prédécesseurs, lesquels, certes, n'auraient pas manqué de deviser sur le chiffre si celui-ci avait déjà été arrêté par l'usage. Il se borne donc à décomposer le recueil en ses principaux éléments sans entrer dans des détails : quatre évangiles, les Actes, sept épîtres catholiques, quatorze de Paul. Tout le reste doit être mis dehors en seconde ligne [1]. Voilà donc l'Apocalypse formellement exclue; le disciple ne doit pas la lire; car, ajoute l'auteur, ce qui n'est pas lu dans les assemblées, on ne doit pas non plus le lire à domicile. On pourrait être tenté de croire que Cyrille défendait l'Apocalypse seulement aux jeunes gens comme étant peu appropriée à leurs connaissances ; mais tel ne peut pas avoir été son motif, car ses catéchèses comprennent aussi les dogmes eschatologiques, et dans la 15e par exemple, où il traite de l'Antéchrist et où l'Apocalypse aurait dû lui fournir les textes les plus directs, il déclare explicitement, sans nommer ce livre, qu'il puise dans Daniel et non dans des apocryphes. Nous le répétons, en désignant ainsi un livre que d'autres mettaient dans le canon, il ne touche pas à la question d'authenticité, mais il lui refuse le caractère normatif des écrits divinement inspirés.

Si tous ces Pères contredisent Athanase au sujet de l'Apocalypse, on pourrait dire qu'ils représentent des Églises fort éloignées de celle d'Alexandrie et que l'influence du patriarche égyptien ne s'étendait pas au delà de son diocèse. Cette explication ne changerait rien à notre thèse, puisque nous prétendons précisément que l'accord

[1] τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἔξω κείσθω ἐν δευτέρῳ.

n'existait pas entre toutes les Églises. Mais nous allons plus loin et nous disons que l'accord n'existait pas même dans la ville ou siégeait Athanase. Dans un opuscule exégétique de Didyme, directeur de l'école d'Alexandrie (†392), sur les sept épîtres catholiques, opuscule que nous possédons en traduction latine, l'auteur se prononce formellement contre la canonicité de la seconde épître de Pierre [1]. Les termes dont il se sert, pour être bien compris, doivent être retraduits en grec, ce qui n'est pas difficile. On voit alors que l'auteur ne veut pas parler d'une falsification littéraire, mais simplement de ce qu'Eusèbe avait appelé la non-légitimité (*falsata* = νοθεύεται); l'épître était en usage dans l'Église (*publicatur* = δεδημοσίευται), mais n'avait point d'autorité canonique et normative pour l'enseignement théologique. Encore une preuve que les deux catégories de livres supposés apostoliques n'étaient pas séparées par un triage définitif.

Nous arrivons à l'évêque cypriote Épiphane († 403), l'un des Pères les plus soucieux de leur orthodoxie et les plus soigneux à enregistrer toutes les hérésies. Il revient plusieurs fois dans ses ouvrages sur le nombre des livres sacrés, et à première vue on pourrait croire que, pour lui du moins, c'était là une question résolue definitivement et avec une précision tout arithmétique. Ainsi, dans son traité *des poids et mesures* [2] il s'extasie sur les mystères de ce fameux nombre 22 que nous connaissons; il y a eu vingt-deux œuvres de Dieu pendant les six jours de la création, vingt-deux générations d'Adam à Jacob, vingt-deux lettres de l'alphabet et vingt-deux *sextarii* dans un *modius*. Il y a donc aussi vingt-deux livres dans l'Ancien

[1] *Non est ignorandum præsentem epistolam esse falsatam quæ licet publicetur non tamen in canone est* (Lücke, *Quæstt. didym.*, III, 22).

[2] Epiphan., *De pond. et mens.*, *ap.* Le Moyne, *Varia sacra*, p. 477.

Testament, ou plutôt il y en a vingt-sept, parce que dans l'alphabet hébreu il y a cinq lettres à deux formes. Voici ces livres dans l'ordre que leur assigne Épiphane et qui doit intéresser les critiques persuadés que les Bibles chrétiennes étaient stéréotypées depuis le siècle apostolique : Pentateuque (5), Josué, Job, Juges, Ruth, Psaumes, Paralipomènes (2), Rois (4), Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Douze prophètes, Ésaïe, Jérémie, Ézéchiel, Daniel, Esdras (2), Esther. On obtient vingt-deux en comptant les Paralipomènes, les Rois et Esdras chacun pour un seul. Il reste, à la vérité, les Lamentations, dont l'auteur ne sait que faire et qu'il mentionne à la fin comme un hors-d'œuvre. Comme il a ainsi réussi tant bien que mal à porter le nombre des livres de l'Ancien Testament de 22 à 27, sans renoncer aux priviléges mystiques du premier de ces chiffres, on s'attend naturellement à lui voir adopter le même nombre pour le Nouveau Testament. Mais ici Épiphane ne paraît pas attacher d'importance à un pareil calcul, ou plutôt, comme nous l'avons déjà fait remarquer, le nombre n'étant pas arrêté dans l'Église, il ne peut pas en faire un sujet de spéculation mystique. Cela se voit encore dans un autre passage, où son texte présente même une assez bizarre anomalie : «Celui, dit-il[1], qui est régénéré par le Saint-Esprit et instruit dans les prophètes et les apôtres, doit avoir parcouru l'histoire depuis la création du monde jusqu'aux temps d'Esther dans les vingt-sept livres de l'Ancien Testament comptés pour vingt-deux, et dans les quatre évangiles, et dans les quatorze épîtres de saint Paul, et dans les épîtres catholiques de Jacques, de Pierre, de Jean et de Jude, qui les ont précédées et qui sont réunies aux Actes des apôtres de la même épo-

[1] *Hæres.* 76. *Opp.*, t. I, p. 941, éd. Petav.

que[1], et dans l'Apocalypse de Jean, et dans les Sapiences de Salomon et du fils de Sirach, en un mot, dans toutes les divines Écritures. » Nous admettons qu'Épiphane ait compris dans son recueil les sept épîtres catholiques, bien qu'il ne le dise pas; nous ne prétendons pas non plus qu'il ait placé les deux Sapiences dans le Nouveau Testament[2]; mais nous ne pouvons laisser sans remarque cette singulière addition de deux « livres divins » en tout cas égarés et déclassés à l'endroit où ils sont mentionnés. S'ils méritent cette qualification, pourquoi ne figurent-ils pas à leur place naturelle? sinon, pourquoi alors sont-ils donc nommés? La suite de notre récit jettera quelque lumière sur un fait en apparence inexplicable. Bornons-nous pour le moment à constater qu'Épiphane n'avait pas d'opinion fermement arrêtée touchant la nature et la valeur des Apocryphes de l'Ancien Testament (comme nous les appelons aujourd'hui) et de quelques autres livres[3]; en d'autres termes, que ses préoccupations mathématiques et mystiques même n'ont pu le conduire à un résultat nettement déterminé.

[1] καὶ ἐν ταῖς πρὸ τούτων καὶ σὺν ταῖς ἐν τοῖς αὐτῶν χρόνοις πράξεσι τῶν Ἀποστόλων. Cela veut dire, non pas « que les Actes ont été écrits antérieurement ou vers la même époque », comme on a cru pouvoir traduire, mais que les épîtres catholiques forment *avec* les Actes un volume qui se trouve placé dans la série générale *avant* le volume des épîtres de Paul, et que le livre des Actes contient le récit des faits contemporains de la rédaction de ces épîtres.

[2] Il n'en est pas moins curieux qu'il insiste ici sur cette circonstance que les épîtres catholiques forment avec les Actes un corps d'ouvrages. Est-ce peut-être afin d'arriver à un nombre total qui présente une signification mystique? Nous laissons à qui en voudra le soin de refaire des calculs aussi oiseux.

[3] Les deux Sapiences sont dites de valeur douteuse, ἀμφίλεκτα (*Hær.* 8, t. I, 19). Les *Constitutions apostoliques* sont une Parole de Dieu, θεῖος λόγος (*Hær.* 80); douteuses, mais non sans valeur, ἐν ἀμφιλέκτῳ ἀλλ' οὐκ ἀδόκιμοι (*Hær.* 70).

Mais si les coryphées de l'orthodoxie ont été si peu heureux dans ce travail qu'on s'imagine avoir été fort simple, combien des hommes moins dominés qu'eux par la pratique populaire n'ont-ils pas dû rencontrer de difficultés! Nous avons ici en vue les théologiens de l'école d'Antioche, qui, aux yeux de la science moderne, étaient infiniment supérieurs à la plupart de leurs contemporains dans tout ce qui tenait aux études bibliques, et dont la saine exégèse, guidée à la fois par un rare instinct historique et par une sympathique intelligence des vrais besoins du public chrétien, peut aujourd'hui encore être mise à profit, tandis qu'aucun interprète sensé ne songe plus à s'inspirer des excentricités allégoriques mises à la mode par Origène. Malheureusement les ouvrages sortis de cette école sont perdus en grande partie et nous ne connaissons ses opinions que fragmentairement et par les rapports d'adversaires ignorants et passionnés. Ainsi le célèbre Théodore de Mopsueste († 428), que son siècle honora du surnom de l'*Exégète*, est accusé par eux, non-seulement d'avoir interprété l'Écriture d'une manière pauvre et mesquine (ce qui veut dire qu'il s'attachait au sens propre du texte et méprisait la stérile abondance des allégories mystiques), mais encore d'avoir retranché quelques livres du nombre *divinement prescrit*[1]. Il rejetait, dit-on, l'épître de Jacques et d'autres épîtres catholiques, les titres des Psaumes, le Cantique, les Paralipomènes et Job. On voit qu'ici les accusateurs n'ont pas même bien compris les opinions qu'ils attaquent. Pour ce qui est de Job, Théodore aura considéré le cadre de ce livre comme une fiction poétique

[1] Leont. Byzant. *contra Nestor. et Eutych.*, l. III, (*Sæc.* VI) : *Theodorus.... audet contra gloriam Spiritus sancti, cum omnes scripturas humiliter et demisse interpretans, tum vero a numero ss. Scripturarum divine præscripto et indicato eas separans.*

et non comme une histoire véritable; son interprétation des Psaumes l'aura conduit à regarder les inscriptions qu'ils portent en tête comme sujettes à caution; et dans les deux cas il a fait preuve d'une sagacité certes peu commune de son temps. Le rejet du Cantique fait supposer qu'il en donnait une interprétation purement littérale, dont le résultat ne devait pas lui paraître convenir à l'édification de l'Église chrétienne. Les Paralipomènes aussi ont pu lui paraître peu propres à cet usage tant par leurs interminables listes de noms propres qu'en raison du double emploi qu'ils font avec les livres des Rois. En d'autres termes, dans tout cela nous n'avons pas les décisions d'un critique qui aurait contesté l'antiquité de ces livres, mais les appréciations d'un théologien pratique qui se place au point de vue des besoins de l'Église. Restent les quelques épîtres catholiques que Théodore excluait du recueil. Mais en ceci de nombreux alliés ne lui manquaient pas jusque dans le camp opposé.

Dans son propre camp il avait à ses côtés un collègue encore plus illustre que lui et auquel son Église et la postérité ont décerné à l'envi les éloges et les honneurs, Jean Chrysostome, le grand orateur, l'exégète populaire par excellence († 407). Dans aucun de ses nombreux ouvrages, presque tous d'ailleurs de théologie pratique et populaire, on ne trouve de trace de l'Apocalypse ni des quatre petites épîtres catholiques[1]. Parmi ses œuvres on a imprimé un traité anonyme et incomplet, intitulé *Synopse de l'Écriture sainte*[2], que le savant éditeur bénédictin croit pouvoir lui attribuer pour des raisons suffisamment probables, et qui comprenait dans le principe une analyse du contenu de

[1] Dans la 6e homélie sur la Genèse (p. 40, Montf.) on a cru découvrir une citation de 2 Pierre II, 22; mais elle se rapporte à Prov. XXVI, 11.

[2] *Opp.*, éd. Montfaucon, t. VI, p. 308 et suiv.

toute la Bible. Il n'en a été conservé que la majeure partie de l'Ancien Testament et il ne reste rien du Nouveau; Tobie et Judith y sont placés entre Esther et Job, comme c'est généralement le cas dans les Bibles catholiques. Après Job viennent la Sapience, les Proverbes, puis après une lacune le Siracide et les Prophètes. On voit donc que l'auteur s'en tient purement et simplement au canon des Septante et qu'il est à cet égard moins scrupuleux que la plupart des Pères que nous avons consultés dans ce chapitre. Il est d'autant plus intéressant de lui voir des scrupules à l'endroit du Nouveau Testament. Son analyse est précédée d'une introduction présentant un aperçu général, littéraire et historique, de la Bible. Cette introduction se termine par l'énumération des livres du Nouveau Testament : ce sont les quatorze épîtres de Paul, les quatre évangiles, dont deux de disciples de Christ, Jean et Matthieu, deux de Luc et de Marc, disciples l'un de Pierre, l'autre de Paul; puis le livre des Actes et trois épîtres catholiques [1]. Un ancien Scholiaste a ajouté en marge du manuscrit: « Remarquez qu'il ne parle pas de l'Apocalypse [2]. » Il résulte de tout ceci qu'à la fin du quatrième siècle le recueil usité dans le diocèse d'Antioche, c'est-à-dire dans l'Église grecque de Syrie, était encore tout juste le même qui y avait été en usage deux cents ans auparavant et que nous connaissons par l'ancienne version syriaque. Car il ne saurait y avoir de doute sur les *trois* épîtres catholiques : c'étaient celles de Jacques, de Jean et de Pierre. Dans le même volume de Chrysostome se trouve une homélie que Montfaucon n'ose attribuer à ce Père, mais qu'il croit appartenir à la même école d'Antioche; à propos d'une citation tirée de la

[1] Il y a même : καί τῶν καθολικῶν ἐπιστολαὶ τρεῖς (p. 318), tournure qui indique l'exclusion décidée d'autres épîtres catholiques.

[2] σημείωσαι ὅτι οὐ μνημονεύει τῆς ἀποκαλύψεως

1re épître de Jean, il y est dit que cette épître est reçue dans l'Église et non apocryphe, tandis que la seconde et la troisième ne sont point reconnues comme canoniques par les Pères[1]. Citons encore un passage de Chrysostome qui montre que lui aussi mesurait la valeur des livres sacrés, non d'après les théories des théologiens, mais d'après les fruits salutaires qu'en pouvaient retirer les masses. Voici ce que nous lisons dans sa 9e homélie sur l'épître aux Colossiens, où il exhorte ses auditeurs à la lecture des saintes Écritures: « Achetez ces livres, dit-il[2], qui sont la médecine de l'âme; si vous ne voulez rien d'autre, achetez du moins le Nouveau Testament, l'Apôtre, les Actes, les Évangiles. L'*Apôtre* par excellence, c'est celui-là même sur lequel l'orateur prêchait en ce moment et dont la gloire éclipse jusqu'aux noms des autres auteurs d'épîtres. D'après la leçon reçue, Chrysostome n'aurait même parlé que des Évangiles et des Actes comme de livres absolument nécessaires; il aurait passé sous silence toutes les épîtres, même celles de Paul.

Le dernier écrivain de cette même école dont nous ayons les ouvrages, Théodorète († 450), ne connaît plus d'autre motif d'exclusion contre l'épître aux Hébreux que l'arianisme, et s'imagine que ce sont les hérétiques qui l'ont retranchée du canon[3]. Cet exemple montre combien on avait oublié les faits antérieurs et combien l'Église ortho-

[1] τῶν ἐκκλησιαζομένων οὐ τῶν ἀποκρύφων μὲν ἡ πρώτη ἐπιστολή. τὴν γὰρ δευτέραν καὶ τρίτην οἱ πατέρες ἀποκανονίζουσι (Chrys., *Opp.*, VI, 430).

[2] *Opp.*, XI, 391 : κτᾶσθε βιβλία φάρμακα τῆς ψυχῆς. εἰ μηδὲν ἕτερον βούλεσθε τὴν γοῦν καινὴν κτήσασθε, τὸν ἀπόστολον, τὰς πράξεις, τὰ εὐαγγέλια. Montfaucon imprime τῶν ἀποστόλων τὰς πράξεις, mais l'omission de saint Paul dans une homélie sur un texte de cet apôtre nous paraîtrait tout aussi singulière que cette construction.

[3] Theodoret., *Proœm. in Hebr. Opp.*, III, 541, éd. Hal.

doxe d'Orient était devenue unanime dans son jugement favorable à cet écrit.

Jusqu'ici nous avons recueilli les témoignages des principaux Pères grecs de la seconde moitié du quatrième siècle. Nous avons vu que ces témoignages ne s'accordent pas du tout entre eux ni sur le canon de l'Ancien Testament ni sur les éléments dont devait se composer le recueil sacré de la nouvelle Alliance; en d'autres termes, nous avons vu que sur plusieurs écrits l'opinion générale n'était pas du tout encore fixée. Mais, après tout, les témoins que nous avons entendus sont de simples individus qui expriment leur manière de voir personnelle et qui, malgré la haute considération dont ils jouissaient, ne peuvent jeter un poids décisif dans la balance de l'histoire. Or nous possédons aussi quelques autres documents d'un caractère plus général: d'une part des traductions de la Bible, lesquelles, comme nous l'avons déjà fait observer, veulent être nécessairement des collections complètes et nettement déterminées; de l'autre part, des arrêtés de conciles ou d'autres déclarations en forme plus ou moins officielle. Voyons si ces documents établissent, mieux que les textes analysés tout à l'heure, cette uniformité du canon scripturaire dont parle la science traditionnelle et que nous avons vainement cherchée jusqu'ici.

L'Église nationale de Syrie continua à se servir de sa traduction dite *Peshito*, consacrée par un usage séculaire. Il y manquait, comme on sait, l'Apocalypse et quatre épîtres catholiques; mais nous avons vu tout à l'heure que les chrétiens grecs du pays se contentaient également de ce recueil moins riche. Ce n'est pas à dire que les cinq antilégomènes fussent inconnus en Syrie; nous savons le contraire par les œuvres du plus célèbre théologien syrien de cette époque, Éphrem († 378), qui en fait

usage, et dont l'exemple prouve une fois de plus que la ligne de démarcation entre les diverses classes de livres était incertaine et flottante ici comme ailleurs.

Le même fait se révèle, mais par des symptômes tout opposés, dans l'Église éthiopienne, en Abyssinie, où le christianisme avait pénétré vers l'époque du concile de Nicée et où l'on eut bientôt une Bible en langue nationale. Il n'en existe plus de manuscrit complet; mais par les exemplaires partiels assez nombreux qui ont pu être examinés, ainsi que par le texte des canons qui régissaient autrefois cette Église, nous voyons qu'on y lisait non-seulement tous les livres que l'Église d'Égypte, métropole de celle d'Éthiopie, recevait du temps d'Athanase, mais encore les apocryphes de l'Ancien Testament et un certain nombre d'écrits pseudépigraphes, par exemple le livre d'Énoch, mentionné dans l'épître de Jude, le quatrième livre d'Esdras, la Vision d'Ésaïe etc., ouvrages dont les originaux sont perdus, mais qui se sont en partie conservés précisément dans la traduction éthiopienne. Il existe même des manuscrits où l'on voit qu'Énoch et Job précédaient le Pentateuque, par la raison que ces deux patriarches sont plus anciens que Moïse; et ceci montre que l'adjonction du premier de ces livres impliquait la présomption de sa canonicité. Dans une nomenclature des livres saints (comprise dans les canons dits apostoliques[1] tels qu'ils sont reçus dans l'Église éthiopienne), leur nombre total est porté à 81, dont 46 pour l'Ancien Testament (les Apocryphes au grand complet) et 35 pour le Nouveau. Ce dernier nombre s'explique par l'adjonction des huit livres des *Constitutions apostoliques*, et trahit en même temps l'origine grecque du catalogue en question. Car la

[1] Voy. plus loin, p. 198.



division en huit livres est étrangère à la récension éthiopienne des *Constitutions*[1].

Nous clorons cette longue série de témoins en mettant sous les yeux de nos lecteurs deux textes très-intéressants, et pouvant prétendre tous les deux à une sorte d'autorité officielle.

Il y a d'abord le fameux 60e canon[2] du concile de Laodicée, qu'on regarde communément, mais à tort, comme le règlement définitif de la question du recueil pour l'Église d'Orient. Ce concile de Laodicée, dont la date est incertaine, mais que des arguments plausibles placent en 363, fut un simple synode provincial qui n'avait pas la prétention de faire des lois pour l'Église universelle, et si ses canons ont été adoptés plus tard hors de sa province et compris dans les collections de règlements ecclésiastiques, ils le doivent à tout autre chose qu'à la position officielle de leurs premiers auteurs. Le 59e de ces canons de Laodicée défend de se servir dans l'Église de psaumes composés par des particuliers (de cantiques modernes en comparaison de ceux de David) ou de livres non canoniques. Les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament seuls doivent être employés aux usages litur-

[1] Quant à la littérature arménienne, dont je devrais parler ici, je ne la connais pas assez pour dire quel a été le canon primitif des Églises de cette nation. Les éditions imprimées de nos jours pourraient bien être dans une dépendance plus ou moins directe de la Vulgate. Néanmoins elles présentent (autant que j'ai pu les comparer) quelques particularités dignes de remarque. Elles comprennent trois livres des Machabées mêlés aux autres livres historiques, elles changent la série des Prophètes, elles mettent l'épître aux Hébreux avant les épîtres pastorales, et ajoutent tout à la fin le Siracide, une seconde récension de Daniel, la Prière de Manassé, une troisième épître aux Corinthiens et la Légende de saint Jean. Peut-être quelques-unes de ces pièces occupaient-elles autrefois une place plus honorable.

[2] Tout le monde sait qu'on appelle *canons* les lois et règlements émanés des conciles ou autres autorités ecclésiastiques. L'emploi simultané de ce terme dans deux acceptions différentes ne peut donner ici lieu à aucune confusion.

giques[1]. Suit un 60e canon qui donne la nomenclature de ces livres canoniques et qui la donne évidemment comme complète et officielle. Il est vrai qu'on a beaucoup douté de nos jours de l'authenticité de ce canon ; et certes, si les preuves extérieures seules, celles qui sont tirées des manuscrits et des citations, devaient décider cette question, il faudrait peut-être renoncer à attribuer ce texte aux Pères de Laodicée. Mais nous convenons que cette question d'authenticité nous préoccupe fort peu. La liste elle-même est positivement fort ancienne : elle est identiquement la même que celle que donne Cyrille de Jérusalem, de sorte que, s'il fallait réellement lui assigner une date plus récente, on pourrait toujours dire que le rédacteur l'a puisée dans un Père contemporain du concile. C'est là un fait d'autant plus important à relever, que le 59e canon lui-même, dont l'authenticité n'est pas mise en question, reproduit un principe que nous avons vu également formulé par Cyrille et recommandé par lui avec une grande énergie. D'après cela, nous n'hésitons pas à dire que le 60e canon de Laodicée, authentique ou non, exprime sur le recueil sacré une opinion qui appartient positivement au quatrième siècle et à laquelle nous avons vu adhérer plusieurs Pères grecs de différents pays : dans l'Ancien Testament vingt-deux livres, sans les Apocryphes[2] ; dans le Nouveau vingt-six, sans l'Apocalypse. Et cette omission de l'Apocalypse n'est pas du tout une simple mesure de précaution pédagogique, indiquant que ce livre n'est pas de nature à être lu en public. Si le texte

[1] ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης.

[2] Bien entendu que pour Jérémie, Daniel et Esther, il s'agit de la récension grecque, car le texte dit formellement : Ἱερεμίας καὶ Βαρούχ, θρῆνοι καὶ ἐπιστολή. Voy. la note sur le canon d'Athanase, p. 175.

du 60e canon est authentique, son silence sur l'Apocalypse exclut ce livre du nombre des écrits canoniques. Et s'il ne l'est pas, de manière que la classification donnée dans le 59e article ne lui soit pas nécessairement applicable[1], nous n'en savons pas moins par Cyrille quel sens nous avons à lui donner.

La seconde collection de règlements ecclésiastiques, assez ancienne pour qu'il doive en être question dans le présent chapitre, et qui contient un texte relatif à notre sujet, est celle que l'Église grecque a reçue sous le nom de *Canons apostoliques* et que l'opinion traditionnelle faisait remonter jusqu'à la plus haute antiquité. Parmi les dispositions que contient ce recueil, il peut sans doute y en avoir de fort anciennes; comme collection cependant elles n'ont probablement pas existé avant le cinquième siècle et ont été alors ajoutées comme appendice aux huit livres des *Constitutions*. Dans la récension adoptée en Orient il y a 85 articles[2]. Voici ceux qui nous intéressent ici. Le 60e prononce la destitution de celui qui ferait un usage public dans l'Église de livres pseudépigraphes et impies. Le 85e recommande à tous, clercs et laïcs, les livres de la Bible comme vénérables et sacrés, et en donne un catalogue complet. Dans l'Ancien Testament la série est la même que chez nous jusqu'à Esther; puis viennent *trois* livres des Machabées[3], Job et le reste suivant l'ordre reçu, sans autres apocryphes. A la fin de l'Ancien Testament il est dit : «En outre vous ajouterez, pour l'instruction de la jeunesse, la Sapience du très-érudit Sirach[4].

[1] Elle le serait tout de même au point de vue de celui qui aurait ajouté l'art. 60.

[2] La récension latine de Denys-le-Petit n'en comprend que les 50 premiers.

[3] Quelques manuscrits mentionnent aussi Judith après Esther.

[4] ἔξωθεν ὑμῖν προσιστορείσθω μανθάνειν ὑμῶν τοὺς νέους τὴν σοφίαν τοῦ πολυμαθοῦς Σιράχ.

Nos livres à nous (ce sont les apôtres qui parlent), c'est-à-dire ceux du Nouveau Testament, sont : quatre évangiles, quatorze épîtres de Paul, deux de Pierre, trois de Jean, une de Jacques, une de Jude, deux de Clément, et les *Constitutions* que moi Clément j'ai dictées à vous évêques en huit livres, mais dont il ne faut pas faire un usage public devant tout le monde puisqu'elles contiennent des choses mystiques[1]. Enfin nos Actes à nous, les apôtres. »

A première vue, cette nomenclature paraît assez singulière ; quand on y regarde de plus près, tout s'explique sans trop de peine, et l'époque même de la rédaction peut être déterminée approximativement. Au fond, c'est la liste que nous avons vue plus d'une fois dans le cours du quatrième siècle : l'Ancien Testament sans les apocryphes, le Nouveau sans l'Apocalypse. Toutefois nous penchons beaucoup à croire que cet article a été remanié plusieurs fois. Les Machabées peuvent y être entrés contre le gré du premier rédacteur, comme c'est le cas très-probablement pour les manuscrits qui y ajoutent Judith. Cependant nous avons vu qu'Origène déjà, tout en laissant de côté les autres apocryphes, mentionne expressément les Machabées comme une espèce de complément de l'Ancien Testament. Le Siracide est recommandé de même par Athanase et Épiphane ; le premier de ces Pères (qui y joint aussi les *Constitutions*) lui assigne une place analogue à celle qui lui est réservée ici. Enfin, pour ce qui est des épîtres de Clément, nous les avons aussi rencontrées dans le Codex d'Alexandrie, qui doit avoir été écrit, comme cet article des Canons apostoliques, au plus tard dans le cours du cinquième siècle.

[1] Allusion aux parties du culte auxquelles les catéchumènes ne participaient pas.

Nos lecteurs n'exigeront pas d'autres preuves pour accepter ce fait que nous avons avancé : jusqu'en deçà du quatrième siècle, l'Église d'Orient, tout en parlant d'un canon scripturaire, tout en en sentant le besoin tant pour la science que pour l'enseignement populaire, tout en faisant des efforts pour l'établir par l'organe de ses théologiens, de ses légistes et de ses synodes, ne réussit pas à amener à cet égard l'uniformité absolue entre les docteurs et entre les diocèses, ni à fixer une ligne sûre et invariable qui séparât les livres inspirés, normatifs, canoniques, des livres d'une valeur absolument différente. Si tous les essais que nous avons enregistrés ont manqué leur but, et si, en fin de compte, on n'a été d'accord que sur ce qui avait déjà été sanctionné par l'usage, vers la fin du second siècle, dans les deux Églises de Syrie de langue grecque et de langue araméenne, c'est que le canon ne s'est formé, soit dans les premiers temps, soit plus tard, que par cet usage ecclésiastique en partie local et accidentel, et non d'après des principes et des procédés scientifiques, tout aussi peu que par l'ascendant d'une autorité primordiale et prééminente. Par conséquent, plus on s'éloignait du point de départ, moins il était possible de faire disparaître complétement les divergences de l'opinion. Les générations précédentes n'ayant pas prononcé d'arrêt suprême, celle d'Athanase même venait trop tard pour faire prévaloir celui qu'elle *osait*[1] formuler.

[1] ἡ ἐμαυτοῦ τολμή (Athan., *Ep. fest.*, *l. c.*).

CHAPITRE XI.

CONTINUATION. — ÉGLISE D'OCCIDENT.

Voyons maintenant si l'Église latine a été plus heureuse ou mieux avisée que sa sœur aînée, à cette époque où, plus qu'à toute autre, les gloires littéraires brillaient à l'horizon théologique aux deux extrémités du monde chrétien. L'Occident avait moins de science, moins de ressources et peut-être même un moindre intérêt à s'occuper de cette question au point de vue du dogme; mais en revanche il était plus enclin à la considérer au point de vue de la discipline ecclésiastique, et plus capable de la résoudre par voie administrative, parce qu'il subissait encore à un haut degré l'influence des habitudes gouvernementales de l'empire. Si donc il était arrivé à une solution définitive, celle-ci prouverait moins la valeur intrinsèque de la règle sanctionnée que le besoin impérieux d'en finir et la puissance des moyens employés pour atteindre ce but. Si, au contraire, ce but n'a point été atteint, le jugement que nous avons formulé à la fin du chapitre précédent recevra la confirmation la plus éclatante.

Nous commençons par Hilaire de Poitiers († 368), qui forme, pour ainsi dire, le chaînon intermédiaire entre les deux Églises, sa spéculation et son exégèse le rattachant d'une manière très-marquée à l'Orient. Dans le Prologue de son commentaire sur les Psaumes il donne la nomenclature des livres de l'Ancien Testament, copiée littéralement du texte d'Origène que nous avons analysé[1]; même

[1] Hilarii Pict. *Prol. in Ps.*, § 15. Cf. Euseb., VI, 25.

combinaison avec l'alphabet, même ordre des livres, même omission des apocryphes, même mention expresse de la lettre de Jérémie. Il y a cependant à la fin une curieuse addition. A ces vingt-deux livres, dit-il, *on* joint Judith et Tobie pour parfaire le nombre des lettres de l'alphabet grec. Très-probablement l'évêque de Poitiers n'a pas fait cette découverte le premier, d'autant moins qu'il a soin d'ajouter que l'alphabet romain tient le milieu entre les deux autres. Mais si, d'après cela, on s'imaginait que, pour lui du moins, ce nombre est sûr, et le recueil sacré de l'ancienne Alliance nettement délimité, on serait dans une grande erreur. Les autres apocryphes n'en sont pas moins, à ses yeux, des ouvrages de prophètes, des Écritures à citer sur la même ligne que les autres Écritures[1]. Quant au Nouveau Testament, nous répétons qu'il faut bien attacher quelque importance à ce fait que tous les Pères, Hilaire comme les Orientaux, s'abstiennent de nommer un nombre déterminé pour ce recueil, comme ils le font pour l'Ancien Testament. Pourquoi n'invoquent-ils pas les 24 lettres de l'alphabet grec, en comptant par exemple les Corinthiens, les Thessaloniciens et Timothée pour simples, ainsi qu'ils le font pour certains livres hébreux, ou en faisant de même pour les épîtres catholiques? Il n'y a qu'une seule réponse, mais elle suffit: c'est que ce nombre n'était nullement fixé d'une manière officielle. Ici la chose est d'autant plus remarquable qu'Hilaire aurait pu faire ressortir l'harmonie parfaite entre les deux recueils, puisque son recueil canonique du Nouveau Testament ne comprenait également que 22 livres, comme celui d'Origène, et qu'il n'y a

[1] Pour la Sapience, voy. *De Trin.*, I, 7; *Psalm.* 135, § 11; pour Sirach, *Prol. in Ps.*, § 20; pour Susanne, *Psalm.* 52, § 19; pour le 2e des Machabées, *Psalm.* 134, § 25; pour Tobie, *Psalm.* 129, § 7.

pas la plus légère trace, dans tous ses ouvrages, des cinq épîtres catholiques contestées. Si l'on considère maintenant que cet auteur a vécu plus d'un siècle après le célèbre professeur d'Alexandrie, dans un milieu tout différent, à une époque où le recueil usuel s'était enrichi de quelques livres dans beaucoup de diocèses, n'est-il pas étonnant qu'il ait pu se rattacher purement et simplement à une autorité si ancienne, si éloignée, en ne tenant aucun compte de ce qui se passait auprès de lui? Comme Origène, il attribue l'épître aux Hébreux à Paul[1], contrairement à l'usage général des Latins; comme Origène, il ne connaît que deux épîtres catholiques faisant partie du canon, contrairement à l'usage de toutes les Églises de son temps. Nous abandonnons au lecteur le soin de tirer les conséquences logiques et légitimes de ces faits; mais ils nous semblent condamner la thèse que nous combattons, et démontrer que le recueil n'a point été clos et arrêté à cette époque. Or Hilaire était un des piliers de l'orthodoxie.

Nous passons à un auteur italien, Philastrius de Brescia († vers 387). On a de lui un catalogue de 150 hérésies, dans lequel nous puisons des renseignements très-instructifs sur l'état du canon en Occident vers la fin du quatrième siècle et malheureusement aussi sur la profonde ignorance qui commençait dès lors à se montrer même chez les chefs de l'Église. Dans le § 88[2] il vient à parler d'une « hérésie dite apocryphe (!), c'est-à-dire secrète, et qui n'accepte que les prophètes et les apôtres, mais non les écritures canoniques, c'est-à-dire la loi et les prophètes, savoir l'Ancien et le Nouveau Testament[3]. » Pour trouver

[1] *De Trinit.*, IV, § 11.
[2] Éd. de Fabricius, 1721. Les numéros varient dans les éditions.
[3] *Hæresis est etiam quæ apocrypha i. e. secreta dicitur, quæ solum prophetas et apostolos accipit, non scripturas canonicas i. e. legem et prophetas, vetus scilicet et novum testamentum.*

un sens à ce galimatias, il faut se décider à changer le texte et supposer que l'auteur a dit ou du moins a voulu dire que ces hérétiques ne lisent que des livres prophétiques et apostoliques *supposés*, pseudépigraphes, ou bien il aura entendu parler vaguement des partis qui rejetaient la loi mosaïque, et il aura mal exposé le fait, faute de connaissances positives. Plus loin il ajoute que « les apôtres et leurs successeurs ont décrété[1] qu'on ne doit rien lire dans l'Église catholique que la Loi, les Prophètes, les Évangiles, les Actes, les treize épîtres de Paul et sept autres jointes aux Actes. » Évidemment Philastrius copiait ici un catalogue venu de l'Orient ; il omet les apocryphes et l'Apocalypse, et son assertion même qu'il transcrit un décret apostolique repose sur une illusion alors encore étrangère à l'Église latine, mais positivement formulée en Grèce ou en Asie, comme nous l'avons fait voir à la fin du chapitre précédent. La seule chose qui pourrait autoriser un doute à cet égard, c'est l'omission de l'épître aux Hébreux, et il faut admettre qu'ici l'auteur a écrit sous l'impression de l'usage consacré dans sa patrie. Il continue en disant : « Les écrits cachés, c'est-à-dire apocryphes, doivent être lus par les parfaits dans un but moral, mais non par tout le monde, parce que les hérétiques inintelligents y ont fait toutes sortes d'additions et de retranchements[2]. » Cette dernière phrase nous donne la mesure de l'*intelligence* de l'évêque de Brescia lui-même, et nous fait voir qu'il est assez inutile de recourir à des conjectures critiques pour l'empêcher de dire des choses qui n'ont pas le sens com-

[1] *Statutum est ab apostolis et eorum successoribus non aliud legi debere in ecclesia catholica nisi legem et prophetas et evangelia et actus et Pauli tredecim epistolas et septem alias* etc.

[2] *Scripturæ autem absconditæ i. e. apocryphæ etsi legi debent morum causa a perfectis, non ab omnibus legi debent, quia non intelligentes multa addiderunt et tulerunt quæ voluerunt hæretici.*

mun. Car jamais il n'est venu à l'idée de qui que ce soit dans l'Église de recommander la lecture des livres des hérétiques pour former les mœurs des parfaits, sauf à les défendre à ceux qui ne le sont pas. Philastrius s'est évidemment engagé ici dans la plus étrange confusion. Les Pères grecs avaient reconnu aux apocryphes de l'*Ancien Testament* (Sirach, Sapience, Tobie etc.) une valeur relative et en permettaient l'emploi pédagogique, tout en refusant de les placer au niveau des livres canoniques. Lui au contraire, tout en croyant reproduire cette opinion, a en vue les Actes pseudépigraphes d'André, de Jean, de Pierre etc., dont il accepte volontiers les résultats miraculeux, comme propres à l'édification, tandis qu'il en rejette les doctrines que les hérétiques y ont mêlées.

Après avoir rétabli le vrai sens de ce paragraphe de notre auteur, voyons ce qu'il dit ailleurs sur le même sujet. Si jusqu'ici nous avons pu croire qu'il se tient sur une prudente réserve à l'égard des apocryphes de l'Ancien Testament et qu'il se fait une règle de l'exemple des Grecs, qu'il copie sans les comprendre, nous découvrons bientôt qu'il n'en est rien. Ces livres sont à ses yeux des Écritures inspirées comme les autres ; ce sont des prophètes, Salomon entre autres, qui les ont écrits[1]; et Philastrius, sur ce point, ne s'écarte pas de l'usage des Églises d'Occident, tel que nous le constaterons plus tard. Même confusion pour le Nouveau Testament. Tout à l'heure l'Apocalypse ne figurait pas au nombre des livres déclarés canoniques par *les apôtres et leurs successeurs*, parce que les Orientaux, auxquels cette notice est empruntée, en jugeaient ainsi à cette époque. Mais le § 60 reproche à des hérétiques de rejeter

[1] Voyez, par exemple, pour la Sapience, *Hær.* 26, 95, 108, 110; pour Sirach, *Hær.* 26; pour le 2e des Machabées, *Hær.* 18; pour Pseudo-Daniel, *Hær.* 96.

l'évangile et l'Apocalypse de Jean, et ce dernier livre est employé comme canonique dans le cours de l'ouvrage [1]. On voit qu'il faut partout distinguer Philastrius le rédacteur et Philastrius le compilateur. Celui-ci copie avec plus ou moins d'exactitude des textes d'origine grecque sans même s'apercevoir qu'ils le contredisent lui-même. L'épître aux Hébreux, qui était également omise dans le texte précédent, est fréquemment invoquée comme écriture apostolique, dans d'autres endroits [2]. Il lui consacre même un paragraphe spécial où perce de nouveau la confusion des idées de cet homme, qui, ne sachant pas s'orienter dans une controverse pendante entre les Grecs et les Latins, transcrivait tour à tour des notes empruntées aux uns et aux autres. Voici son texte [3] : « Il y a des personnes qui ne reconnaissent pas l'épître de Paul aux Hébreux comme étant de lui, mais qui disent qu'elle est, soit de l'apôtre Barnabas, soit de l'évêque Clément de Rome ; d'autres l'attribuent à l'évangéliste Luc, ainsi que celle écrite aux Laodicéens. Ils veulent bien lire les écrits du bienheureux apôtre ; et parce que des gens mal avisés y ont fait certaines additions, celle-ci n'est point lue dans l'Église. Elle est bien lue par quelques-uns, mais au peuple assemblé on ne lit que ses treize épîtres, celle aux Hébreux quelquefois. C'est à cause du style élégant et rhétorique qu'on dit qu'elle n'est pas de Paul. Et on ne la lit pas parce qu'il y dit que Christ a été fait ; de même à cause de ce qui y est dit de la pénitence etc. [4]. » Que penser de ce passage et com-

[1] Voy., par exemple, *Hær.* 42.

[2] *Hær.* 117, 122, 127, 134, 144, 150 etc.

[3] *Hær.* 89. *Hæresis quorundam de ep. Pauli ad Hebræos.*

[4] *Sunt alii quoque qui ep. P. ad H. non adserunt esse ipsius sed dicunt aut Barnabæ esse Ap. aut Clementis ep. alii autem Lucæ ev. ajunt epistolam etiam ad Laodicenses scriptam. Scripta b. Apostoli quidem volunt legere. Et quia addiderunt in ea quædam non bene sentientes inde non legitur in ec-*

ment lui trouver un sens tant soit peu intelligible? Nous ne nous arrêterons pas à demander comment Philastrius peut ranger parmi les hérétiques tous les Pères qui ont émis l'une des hypothèses ici mentionnées sur l'épître aux Hébreux, lui qui tout à l'heure déclarait que les apôtres et leurs successeurs n'ont reconnu officiellement que treize épîtres de Paul. Une si criante contradiction ne s'explique que chez un écrivain dont tout le travail consiste à amasser de tous côtés des notices éparses qu'il entasse pêle-mêle dans sa pauvre compilation sans essayer de les faire concorder, peut-être sans savoir assez de grec pour les comprendre et en tout cas sans savoir assez de latin pour se faire comprendre lui-même. Mais nous demanderons à un évêque qui compte les hérésies par douzaines, où il a appris que des gens mal avisés ont fait des additions à l'épître aux Hébreux? Quelles sont ces additions? Et depuis quand l'Église a-t-elle renoncé à un de ses livres sacrés, parce qu'un étranger en aurait quelque part altéré un exemplaire? Ou bien s'imagine-t-on que l'hérésie aurait jamais réussi à les falsifier tous? Mais que disons-nous? Si l'Église ne voulait plus lire cette épître au peuple, parce qu'il s'y trouvait des passages qui paraissaient favoriser l'hérésie [1], c'étaient donc les catholiques, et non les hérétiques, qui l'éliminaient ainsi du canon. On voit par ces considérations quelle espèce de témoin nous avons ici de-

clesia. Etsi legitur in quibusdam non tamen in ecclesia legitur populo nisi tredecim epp. ejus et ad Hebræos interdum. Et in ea quia rhetorice scripsit sermone plausibili, inde non putant esse Apostoli. Et quia factum Christum dicit in ea inde non legitur etc.

[1] L'auteur fait allusion aux ch. III, 2, et VI, 4, qu'on pouvait dire écrits dans le sens des Ariens et des Novatiens. S'il prétend que l'épître, au gré de certaines gens, contenait un passage suspect d'arianisme, nous rappelons qu'à la même époque on disait en Orient que les Ariens seuls rejetaient ce livre parce qu'il était trop ouvertement contre eux. Ces contradictions s'expliquent par l'habitude prise d'attribuer à une hérésie toute différence dans les jugements littéraires dont on ne savait plus l'origine.

vant nous, et nous aurions pu nous épargner la peine de le soumettre à un examen préalable, si l'un ou l'autre de ses interprètes modernes ne faisait parade à son sujet d'une habileté critique et philologique digne d'un pareil modèle.

Les deux auteurs que nous venons d'entendre étaient évidemment sous la dépendance des Grecs dans les jugements qu'ils portent sur l'étendue du recueil biblique. Seulement Hilaire représente une phase plus ancienne de l'opinion traditionnelle que Philastrius, lequel, du reste, ne comprend rien aux divergences qu'il rencontre et n'en connaît ni les origines ni la portée. Voici maintenant un troisième auteur latin, également familiarisé avec les idées de l'Orient, où il avait longtemps séjourné, mais esprit net et positif, et adoptant pour sa part les vues qui prévalaient de son temps. Toranius Rufinus, presbytre d'Aquilée († 410), reproduit, à très-peu de chose près, ce que nous avons déjà trouvé chez Athanase : dans l'Ancien Testament le canon juif, y compris Esther; dans le Nouveau Testament la série complète des livres qu'on y met encore aujourd'hui, avec les sept épîtres catholiques, celle aux Hébreux et l'Apocalypse. Nous aurons à nous occuper, dans le chapitre suivant, de ses idées et définitions dogmatiques touchant les livres saints. Ici nous nous bornons à constater que, pour composer ce catalogue, il n'invoque aucune autorité officielle, aucune édition normale et sanctionnée, mais seulement la tradition des Pères [1]. Or nous sommes suffisamment édifiés sur la valeur de cette tradition, qui, même encore du temps de Rufin, était loin d'être fixée sur tous les points.

[1] Rufini *Expos. in Symbol.*, c. 37: *Quæ sunt N. ac V. T. volumina quæ secundum majorum* TRADITIONEM *per ipsum Sp. S. inspirata* CREDUNTUR *et ecclesiis Christi tradita, competens videtur in hoc loco evidenti numero, sicut ex patrum monumentis accepimus, designare.*

Nous venons de constater une certaine influence de l'Orient sur les opinions des auteurs latins dont nous avons parlé. Mais, en général, l'Occident se séparait de l'Orient sur plusieurs points très-importants dans ses traditions ecclésiastiques et liturgiques relatives à la Bible. D'abord les Églises latines ne partageaient pas cette espèce de répulsion pour l'Apocalypse que nous avons signalée chez les Grecs; ensuite elles ne voulaient ou ne savaient pas faire de distinction entre les différents éléments dont se composait l'Ancien Testament (canon hébreu primitif et additions des Septante), leur Bible latine ne leur en fournissant pas les moyens; enfin, l'épître aux Hébreux, ajoutée au recueil grec au commencement du troisième siècle, n'était guère connue en Italie, en Afrique, en Gaule, ou s'y introduisait beaucoup plus difficilement que certaines autres épîtres autrefois moins répandues, parce qu'elle était anonyme et que le volume des épîtres de Paul était clos et connu depuis des siècles [1]. Ce dernier fait est si bien établi que nous ne croyons pas nécessaire de recueillir tous les témoignages qui l'attestent pour le quatrième ou le cinquième siècle. Nous préférons même rappeler que cette exclusion n'était pas universelle. Outre les écrivains déjà nommés, on peut en citer d'autres qui admettent l'origine paulinienne de l'épître, par exemple Lucifer de Cagliari et Ambroise de Milan; tandis que Zénon de Vérone, le diacre Hilaire de Rome, Optatus de Milève et d'autres moins connus représentent la majorité. Leur dissension, qui n'a aucune importance dans la question d'authenticité ou d'origine de cette épître, est d'une grande portée dans l'étude de l'histoire du canon.

[1] *Latina consuetudo non recipit* etc. (Hieron. *in Isai.*, 3, 6). *Multi latini dubitant* etc. (Id. *in Matth.*, 26). *Apud Romanos usque hodie quasi Pauli ap. non habetur* (Id., *Catal.*, 59. Cf. *in Zach.*, c. 8 etc.).

C'est encore cette différence entre les Grecs et les Latins qui préoccupe et embarrasse les deux théologiens les plus célèbres de cette époque, dans l'Église d'Occident, les derniers dont nous ayons à parler ici, Jérôme et Augustin. Un intérêt particulier s'attache à leur témoignage, parce que, en le lisant, on éprouve involontairement le sentiment qu'ils font, pour ainsi dire, l'inventaire des opinions et des usages de leur temps, comme Eusèbe l'avait fait à une autre époque, et que les résultats qu'ils constatent sont ce qu'on pourrait appeler le dernier mot de la tradition. Nous verrons que les générations suivantes, *jusqu'au seizième siècle,* l'ont ainsi compris. Écoutons-les donc avec une scrupuleuse attention.

Dans les œuvres de Jérôme on trouve plusieurs catalogues des livres saints, dont deux sont complets et embrassent toute la Bible : c'est d'abord la fameuse épître à Paulin, imprimée comme prologue dans toutes les anciennes éditions de la Vulgate ; en second lieu la Préface mise devant la traduction des quatre livres des Rois. De plus on trouve une récension du Nouveau Testament dans les premiers chapitres de son *Histoire des écrivains ecclésiastiques*. En outre, on peut mettre à profit des passages nombreux de ses autres ouvrages. Pour plus de clarté, nous traiterons séparément les différentes questions qui se présentent ici.

La préface des Rois énumère les livres de l'Ancien Testament en général, d'après la coutume juive : 5 livres de la Loi, les premiers et les derniers prophètes, au nombre de huit, et neuf hagiographes ; total 22. Seulement, pour obtenir ce nombre, il fallait joindre Ruth aux Juges et les Lamentations à Jérémie. Aussi Jérôme dit-il qu'en les laissant à leur place, dans le dernier volume, on aura un total de 24 livres, ce qu'on peut accepter parce qu'il y a aussi vingt-quatre vieillards entourant le trône de Dieu dans

l'Apocalypse. Cependant la série des hagiographes est autre que dans nos Bibles hébraïques, et nous ne savons si c'est Jérôme lui-même ou les exemplaires de son temps qui l'ont ainsi modifiée. Le catalogue de l'épître à Paulin diffère de tous les autres que nous connaissons et prouve de nouveau que les anciennes Bibles n'avaient point de forme arrêtée à cet égard. Job y précède Josué ; les Prophètes suivent immédiatement les Rois ; après eux viennent David et Salomon, puis Esther, les Paralipomènes, Esdras et Néhémie. Comme cinq de ces livres sont doublés, ils représentent les cinq lettres finales de l'alphabet hébreu et parfont la somme de 27. C'est toujours le même et puéril besoin de combinaisons mystiques, et nous le notons encore une fois pour constater que le canon du Nouveau Testament n'était pas assis sur une base assez solide pour permettre de pareils jeux d'esprit. Ce qui nous intéresse le plus dans ces deux catalogues, c'est qu'ils sont positivement basés sur la tradition de la Synagogue. Jérôme ayant étudié le texte hébreu, ce dont aucun Père ne pouvait se vanter depuis Origène, le fait est hors de doute. Il déclare d'ailleurs formellement que la Sapience, Sirach, Tobie, Judith ne sont pas dans le canon [1]. Mais il ne peut se soustraire entièrement aux coutumes de son Église, et son attachement à la tradition est plus puissant que ses scrupules de savant, son dévouement plus grand que sa logique. Ainsi, dans sa préface au livre de Tobie, il dit [2] : « Les juifs l'ont *retranché* du catalogue des Écritures divines et l'ont refoulé au rang des hagiographes [3]. Aujourd'hui ils

[1] *Prol. galeat.*, p. 13. *Præf. ad Salom.*, p. 18. *Opp.*, t. III, éd. Francf.

[2] *Quem Hebræi de catalogo div. SS. secantes his quæ hagiographa memorant manciparunt.... sed melius esse judicans displicere Pharisæorum judicio et episcoporum jussionibus deservire, institi ut potui.*

[3] Tout à l'heure les *hagiographes* c'étaient Job, les Psaumes, Salomon, Daniel etc. !

me reprochent de l'avoir traduit, contrairement à leur principe, dans une Bible latine. Mais j'ai mieux aimé déplaire aux Pharisiens et me rendre aux invitations des évêques, » lesquels, on le voit, demandaient que ce livre ne manquât pas. La préface de Judith porte ceci : « Chez les juifs ce livre est rangé parmi les hagiographes, et son autorité est jugée insuffisante pour décider les questions controversées. *Mais*, parce que le concile de Nicée l'a compté au nombre des saintes Écritures, je me suis rendu à votre invitation etc. » Nous supposons que personne n'en voudra à Jérôme d'avoir tenu à être en toutes choses de l'avis des Pères de Nicée ; et si l'on devait penser qu'il se trompe sur l'opinion de ce concile, il n'en resterait pas moins positif que lui du moins il ne refusait pas à Judith une place dans le canon de la Bible. Nous n'entendons pas nous prévaloir de ces deux textes pour en inférer que Jérôme mêlait les apocryphes aux autres livres de l'Ancien Testament. Nous savons au contraire le soin qu'il met, dans sa traduction de Daniel et d'Esther, à séparer les deux éléments par des signes et des notes critiques. Mais nous tenions à prouver que la ligne de démarcation est toujours flottante, et qu'un écrivain, aussi jaloux que l'illustre moine de Bethléhem de ne heurter aucune opinion qui pouvait se dire orthodoxe, était amené de temps à autre à faire des concessions dans deux directions opposées. C'est que la chose n'était pas jugée par une cour suprême et l'on risquait de se compromettre quoi qu'on dît.

Pour ce qui regarde le Nouveau Testament, la dédicace à Paulin énumère tous nos 27 livres, les Actes après les épîtres de Paul. Cette pièce est moins une introduction historique et littéraire qu'un morceau de rhétorique passablement ampoulé, ce qui n'empêche pas que Jérôme y parle de l'épître aux Hébreux de manière à rendre sa ca-

nonicité fort douteuse[1]. Car, d'après ce que nous avons constaté plus haut, la locution qu'il emploie (que cette épître est mise *hors du nombre* par la plupart des Églises ou des théologiens) ne peut avoir que le sens indiqué. Cependant, quand il vient à écrire la simple prose du savant littérateur, il fait des réserves critiques plus nombreuses. Il sait et écrit que la seconde épître dite de Pierre est contestée à cet apôtre par *le plus grand nombre*[2]; et s'il ajoute que c'est à cause de la différence du style, il indique par là bien moins le motif du rejet que l'expédient inventé par ceux qui défendaient l'authenticité. Lui-même il prétend ailleurs que cette différence provient de ce que l'apôtre s'est servi tour à tour de divers secrétaires interprètes[3], insinuant ainsi du même coup et avec une légèreté inconcevable que nous ne possédons que des traductions ou même des rédactions librement faites sur des indications générales de l'*évêque de Rome*[4]. Il sait même que l'épître de Jacques a passé pour avoir été écrite par un autre sous le nom de ce disciple (dont il fait un cousin du Seigneur pour le placer au nombre des Douze, contrairement à l'opinion générale des premiers siècles); mais il ajoute qu'elle gagna du terrain avec le temps[5]. Il rapporte que l'épître de Jude est rejetée par le plus grand nombre parce qu'elle invoque un témoignage apocryphe; cependant, dit-il, elle est comptée très-anciennement déjà parmi les

[1] *Paulus Ap. ad* SEPTEM *ecclesias scribit; octava enim ad Hebræos a* PLERISQUE *extra numerum ponitur.*

[2] *Catal. vir. ill.*, c. 1: *Secunda a plerisque eius esse negatur, propter styli cum priore differentiam.*

[3] *Ex quo intelligimus pro necessitate rerum eum diversis usum esse interpretibus* (*Epist. ad Hedib.*, qu. 11: *Opp.*, III, 102).

[4] Car Jérôme *sait* aussi que Pierre a été pendant vingt-cinq ans évêque de Rome. C'est une partie intégrante de son *témoignage.*

[5] *Catal.*, c. 2: *Quæ et ipsa ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit autoritatem.*

saintes Écritures [1]. Notons ce mot de *plerique*, la plupart, qui revient ici à tout propos. Évidemment il nous révèle un fait que nous ne devons pas négliger. Si nous ne faisions que compter les auteurs que nous pouvons consulter aujourd'hui encore, le terme en question ne serait guère justifié ; d'autre part, il est peu probable qu'il y ait eu tant d'opposants ou de critiques parmi les auteurs perdus. Mais l'expression de Jérôme s'expliquera parfaitement si nous supposons que la plupart des Églises avaient un recueil moins complet que ne le connaissaient nos témoins, tous plus ou moins préoccupés des querelles théologiques. Il nous semble que les livres qui n'étaient point compris au recueil à l'époque où il s'était formé, c'est-à-dire à la fin du deuxième siècle, ont dû avoir une grande peine à s'introduire partout jusque dans les Églises les plus reculées. Cette augmentation successive, tour à tour essayée, patronée ou combattue par divers docteurs, a dû rester longtemps une affaire d'école et de cabinet et pénétrer difficilement dans les masses et dans les usages populaires. Si cette manière de voir n'est pas une conjecture illusoire, les *plerique* de Jérôme nous en disent plus sur le canon du quatrième siècle que tous les catalogues que nous avons copiés jusqu'à présent.

Mais poursuivons notre examen de Jérôme. Voici ce qu'il dit sur Paul [2] : « Il écrivit neuf épîtres à sept Églises, de plus à ses disciples, à Timothée deux, une à Tite et une à Philémon. Celle qui est intitulée aux Hébreux passe pour n'être pas de lui à cause de la différence du style, mais soit de Barnabas, selon Tertullien, soit de Luc, selon d'autres, soit de Clément de Rome, qui aurait mis par écrit

[1] *Ibid.*, c. 4 : *Quia de libro Enoch qui apocryphus est assumit testimonium a plerisque rejicitur; tamen autoritatem vetustate et* usu *meruit.*
[2] *Catal.*, c. 5.

les pensées de l'apôtre. » Jérôme lui-même, pour son compte, adopte l'hypothèse la moins soutenable de toutes, celle d'un original hébreu et d'une traduction faite par une main étrangère. Aussi bien, quand il vient à parler de cette épître, il l'introduit ordinairement par une formule dubitative[1]. Cela est vrai même pour le passage où il exprime le plus franchement son désir de la voir reçue en Occident comme elle l'était en Orient, et où il invite naïvement les Grecs et les Latins à se doter mutuellement de leurs antilégomènes, en leur proposant pour modèle son propre syncrétisme[2]. Ce passage est trop curieux pour que nous ne recommandions pas à nos lecteurs de le méditer. Il montre avec quelle légèreté se formulait le jugement critique, puisque l'auteur ne craint pas de tomber dans les contradictions le plus flagrantes — (TOUS *les auteurs grecs l'attribuent à Paul, bien que* LA PLUPART *la croient être de Barnabas ou de Clément*), — d'affirmer des choses que nous savons être positivement imaginaires, et d'insinuer que les Églises contemporaines ont *abandonné* la saine tradition des Pères, parce qu'elles n'acceptent pas un nom propre qu'il déclare lui-même être, après tout, chose indifférente. Nous insistons sur tous ces détails pour faire bien voir qu'en aucun cas le quatrième siècle n'était propre à terminer une tâche critique que le deuxième avait dû laisser inachevée.

[1] *Comm. in Tit.*, 1 et 2; *in Ephes.*, 2; *in Ezech.*, 28 etc. : *si quis vult recipere; in Amos*, 8 : *sive Pauli sive alterius esse putas; in Jerem.*, 31 : *quicunque est ille qui scripsit.*

[2] *Ep. ad Dardan.*, *Opp.*, III, 46 : *Illud nostris dicendum est hanc ep. non solum ab eccl. orientis sed ab omnibus* (?) *retro græci sermonis scriptoribus quasi Pauli ap. suscipi, licet eam* PLERIQUE (!) *vel Barnabæ* (?!) *vel Clementis arbitrentur* ET NIHIL INTERESSE CUJUS SIT *cum ecclesiastici viri sit et quotidie lectione eccl. celebretur. Quod si eam latinorum consuetudo non recipit inter SS. canonicas, nec græcorum eccl. apocalypsin eadem libertate suscipiunt, et tamen* NOS *utraque suscipimus* NEQUAQUAM HUJUS TEMPORIS *consuetudinem sed veterum auctoritatem sequentes.*

Voici une dernière note de Jérôme sur les épîtres de Jean [1] : « Il a écrit une seule épître qui est reconnue par tous les hommes instruits de l'Église. Les deux autres qui commencent par ces mots etc..... sont attribuées à un presbytre Jean, dont on montre encore le tombeau à Éphèse. » Nous faisons peu de fond sur cette hypothèse ; nous ne connaissons pas un seul auteur ancien qui l'ait émise avant Jérôme ; mais nous voyons là une nouvelle confirmation de ce que nous avons avancé plus haut. Le fait de l'omission des deux petites épîtres dites de Jean est constaté positivement par la note de Jérôme ; mais tandis que cette omission provient, à notre avis, tout simplement de ce qu'elles ne figuraient pas dans le canon primitif, Jérôme, avec d'autres peut-être, veut l'expliquer comme suite d'une combinaison que Denys d'Alexandrie avait déjà faite en vue de l'Apocalypse. Mais cette opinion des savants de l'époque, eût-elle été irréfragable, n'aurait certainement pas été une cause d'exclusion. Nous n'avons guère vu qu'on fût parvenu à exclure du canon un livre qui s'y trouvait antérieurement ; mais nous avons suffisamment constaté combien il était difficile d'y faire entrer ceux qui n'en faisaient point partie dès le commencement.

Ainsi Jérôme, malgré l'intention la plus prononcée de donner à la Bible du peuple non-seulement un texte authentique et lisible, mais encore l'unité du cadre ; Jérôme, le savant philologue, le diligent compilateur, le visiteur infatigable des contrées lointaines et des bibliothèques curieuses, n'est arrivé qu'à montrer combien son siècle était

[1] *Catal.*, c. 9 : *Scripsit unam epistolam quæ ab universis ecclesiasticis et eruditis viris probatur. Reliquæ autem duæ.... Joannis presbyteri asseruntur* (conf. c. 18). — Ailleurs (*Ep. ad Evagr.*, *Opp.*, II, 220) il ne fait pas de difficulté d'attribuer ces épîtres à l'évangéliste.

éloigné encore de cette unité, et à fournir aux siècles suivants les moyens de perpétuer l'incertitude et de ne jamais oublier les divergences de la tradition et des coutumes ecclésiastiques. Nous allons voir maintenant jusqu'à quel point son illustre contemporain, l'évêque d'Hippone, a été plus heureux, lui, l'homme de la théorie, le théologien par excellence, dont le génie a préparé de loin la réforme du seizième siècle et domine encore aujourd'hui, à certains égards, l'enseignement des écoles. Pour lui, le besoin d'en finir avec ces éternelles hésitations relativement à certaines parties du canon, était bien plus impérieux, l'autorité de la chose jugée bien plus absolue, l'intérêt pour le travail critique bien plus faible, et les moyens de l'exercer bien plus insuffisants que chez Jérôme. Mais, à défaut d'investigations historiques, il avait à recommander et à faire valoir deux moyens d'arriver au but, la règle dogmatique et l'intervention de l'autorité. C'est sur ce terrain que nous allons le voir à l'œuvre.

Il ne serait pas difficile de recueillir dans les nombreux ouvrages d'Augustin des phrases également dubitatives sur l'un ou l'autre livre encore diversement jugé; par exemple, des réserves faites sur la valeur des apocryphes de l'Ancien Testament[1] ou à l'égard de l'épître aux Hébreux[2]. Mais la rareté même de pareils passages, dans ces vastes in-folio où

[1] *Contra Gaudent.*, I, 31 : *Hanc Scripturam quæ appellatur Machabæorum non habent Judæi.... sed recepta est ab ecclesia non inutiliter si* SOBRIE *legatur vel audiatur.* — *Civ. Dei*, XVII, 20 : *Salomonis tres libri recepti sunt in auctoritatem canonicam.... alii duo.... propter eloquii similitudinem ut Salomonis dicantur obtinuit consuetudo*; *non autem esse ipsius non dubitant doctiores. Eos tamen in auctoritatem maxime occidentalis antiquitus recepit Ecclesia.*

[2] *De pecc. mer.*, I, 27 : *Ep. ad Hebræos nonnullis incerta; magis me movet auctoritas eccl. orientalium quæ hanc quoque in canonicis habet.* — *Expos. in Rom.*, § 11 : *Nonnulli eam in canonem S. S. recipere timuerunt; sed quoquo modo se habeat ista quæstio cætt.* — *Adv. Julian.*, III, 85 : *Fidelis fidei prædicator qui scripsit ep. cætt.* Cf. *Civ. Dei*, XVI, 32.



les textes bibliques sont allégués par milliers, prouve combien peu l'auteur se préoccupait des questions critiques, et nous ne devons pas nous arrêter à des mots isolés et sans conséquence, quand nous trouvons ailleurs une exposition nette et raisonnée de la conviction propre de l'auteur; nous comprenons que dans l'occasion il ait pu trouver plaisir à faire voir en passant qu'il connaissait l'état des questions. Or il existe dans ses ouvrages dogmatiques un passage très-explicite et très-complet qui nous dispense de chercher péniblement ailleurs des données propres à nous former un jugement sur le fond de sa pensée ou sur l'étendue de sa Bible. Ce passage se trouve dans le deuxième livre de sa *Doctrine chrétienne* [1], où il vient à traiter des études bibliques, qu'il recommande avec une grande insistance et au sujet desquelles il donne des instructions à la fois sensées et chaleureuses, dont sa propre exégèse, malheureusement, ne se ressent pas toujours. Voici la partie de ce morceau que nous devons étudier dans l'intérêt de la présente discussion : « Le plus intelligent scrutateur des divines Écritures, dit-il, sera celui qui lit d'abord en entier celles-là seulement qui sont appelées canoniques, dût-il même ne pas les comprendre encore parfaitement. Une fois instruit dans la vraie foi, il lira les autres avec plus de sécurité, et son esprit ne risquera plus de s'abandonner par faiblesse aux égarements et aux mensonges de l'imagination [2]. » Ce début contient déjà une chose importante à noter. Nous y voyons clairement qu'aux yeux d'Augustin toutes les Écritures divines ne sont pas des Écritures cano-

[1] *De doctr. chr.*, II, 12 et suiv. Cette partie de l'ouvrage, il est important de le remarquer, a été écrite avant le concile de Carthage de 397.

[2] *Erit divinarum scripturarum solertissimus indagator qui primo totas legerit notasque habuerit, etsi nondum intellectu jam tamen lectione, duntaxat eas quæ appellantur canonicæ. Nam cæteras securius leget fide veritatis instructus cætt.*

niques, puisqu'il recommande de commencer par la lecture de celles-ci, et de réserver pour plus tard celles des Écritures divines qui n'appartiennent pas à cette catégorie spéciale. C'est, avec une autre formule, le fait que nous avons rencontré si souvent déjà, l'existence de deux recueils, l'un plus exclusif, l'autre plus riche. La seule différence à constater ici, c'est que la qualification de *livres divins* ou d'*Écritures* est donnée bien positivement à ce dernier recueil. Divin et canonique ne sont donc pas du tout des synonymes, et nous voyons dès ce premier pas qu'Augustin fait à la fois la part de la liberté qui régnait dans l'usage pratique et des exigences doctrinales de l'école. Mais cette distinction même accuse une conscience plus nette du point de vue théologique, et nécessite un principe plus ou moins précis pour diriger le choix des fidèles. Écoutons plutôt notre auteur : « Pour savoir quelles sont les Écritures canoniques, il faut suivre l'autorité du plus grand nombre possible d'Églises catholiques, de celles-là surtout qui ont été fondées par les apôtres et qui ont eu l'honneur de recevoir des épîtres. On préférera donc celles qui sont reçues par toutes les Églises à celles que quelques-unes n'admettent pas. Parmi ces dernières on préférera encore celles qui sont reçues par le plus grand nombre et par les Églises les plus considérables, à celles qui ne réunissent que des suffrages de moindre importance et peu nombreux. Si l'on devait en trouver qui fussent patronées par la majorité, tandis que d'autres le fussent par une minorité respectable, dans ce cas, fort rare sans doute, je crois que leur valeur serait la même[1]. » Nous aurions beau jeu si

[1] *In canonicis SS. ecclesiarum catholicarum quam plurium auctoritatem sequatur, inter quas sane illæ sunt quæ apostolicas sedes habere et epistolas accipere meruerunt. Tenebit igitur hunc modum in SS. canonicis ut eas quæ accipiuntur ab omnibus ecclesiis catholicis præponat iis quas quædam non*

nous voulions critiquer une pareille méthode de s'assurer de la canonicité des livres saints ; il nous suffit de dire qu'elle était impraticable, parce que jamais un simple fidèle n'avait les moyens de recueillir, de compter et de peser ainsi les suffrages de toutes les Églises de la chrétienté, un Italien, un Africain moins encore que d'autres, puisque tous les témoins invoqués par Augustin se trouvaient en Grèce et en Asie, à moins qu'il n'ait songé de préférence à Rome même. Nous pourrions ajouter que ceux qui prétendent nous opposer l'autorité de l'évêque d'Hippone, tout en supprimant prudemment la meilleure moitié de son texte, n'ont garde eux-mêmes de procéder ainsi. On n'a qu'à se rappeler que ses principes aboutissent à ce mot fameux, diamétralement opposé à la base de toute théologie protestante : « Je ne croirais pas à l'Évangile si l'Église catholique ne m'en garantissait l'authenticité[1]. » Mais nous avons d'autres réflexions à faire et qui vont plus directement au cœur de la question. Il y a donc des Écritures canoniques qui sont préférables à d'autres ? Il y en a donc que toutes les Églises n'admettent pas ? Il y en a donc qui ne sont patronées que par une minorité respectable ? Mais si tout cela doit avoir un sens, n'est-ce pas que l'illustre évêque fait ici, sans le vouloir, un double aveu fort incommode pour ses admirateurs protestants ? D'une part, il convient de ce fait capital que le canon n'était ni clos ni uniforme et qu'il renfermait, là où on l'avait le plus enrichi, des éléments d'autorité fort diverse ; d'autre part, il

accipiunt ; in eis vero quæ non accipiuntur ab omnibus præponat eas quas plures gravioresque accipiunt, eis quas pauciores minorisque auctoritatis ecclesiæ tenent. Si autem alias invenerit a pluribus alias a gravioribus haberi, quanquam hoc facile invenire non possit, æqualis tamen auctoritatis habendas puto.

[1] *Contra ep. Manich.*, c. 5 : *Ego evangelio non crederem nisi me catholicæ ecclesiæ auctoritas commoveret.*

déclare que cette autorité n'est pas du tout inhérente aux livres, qu'elle n'est pas un privilége attaché à leur origine, mais qu'elle dépend de la chance qu'ils ont eue, les uns plus que les autres, de se répandre dans les Églises, de se faire agréer par un plus ou moins grand nombre de communautés. Et comme, d'après le texte même, il s'agit plus spécialement d'épîtres, on voit qu'Augustin ne peut pas nier qu'il y en eût plusieurs, de son temps encore, qui étaient loin de réunir tous les suffrages. Cela étant, peu nous importe de connaître son opinion propre, puisqu'il déclare lui-même que ce n'est pas là une question d'histoire ou de critique interne, ou d'appréciation individuelle, mais une question de statistique. Et voilà où en était la science du canon chez un écrivain qui fut incontestablement le plus grand théologien de l'ancienne Église.

Après la théorie voyons aussi l'application. Car nous devons supposer qu'Augustin lui-même a fait le travail statistique qu'il recommande aux autres. En effet, il joint à ce que nous venons de lire un catalogue complet de tous les livres de sa Bible; il l'introduit même en disant que c'est la collection sur laquelle le triage devra se faire[1]; mais lui-même il s'occupe peu du *plus ou moins* d'autorité des diverses Écritures canoniques, d'après le nombre des témoignages qui les appuyaient. Il parle comme s'il ignorait absolument l'état des choses dans les Églises d'Orient. Nous en concluons qu'aux yeux d'Augustin cette différence n'avait point de portée pratique. Le théologien pouvait et devait faire des distinctions; le pasteur et le prédicateur n'en avait pas besoin. Voici son catalogue: il y a d'abord deux séries de livres historiques de l'Ancien Testament; l'une, depuis la Genèse jusqu'aux Paralipomènes, forme

[1] *In quo istam considerationem versandam dicimus.*

un tout et une suite, pour les faits et pour la chronologie; la seconde, très-différente à cet égard, comprend des livres qui n'ont aucun rapport entre eux et qui ne forment pas une suite chronologique[1] : Job, Tobie, Esther, Judith, les Machabées, Esdras. Viennent ensuite les prophètes : un livre de David, trois de Salomon; « car les deux autres, la Sapience et l'Ecclésiastique, ne sont dits de Salomon qu'à cause d'une certaine ressemblance[2]; cependant on les doit compter parmi les livres prophétiques parce qu'ils ont mérité d'être *reçus en autorité*, » ce qui veut dire reçus comme canoniques. Enfin la nomenclature se termine par les petits et les grands prophètes, et le total des livres du *canon* de l'Ancien Testament est porté à 44[3]. C'est tout juste le double du calcul des Pères « les plus nombreux et les plus respectables »; mais, d'après Augustin, c'est celui de l'Église[4], et il n'y a que les juifs qui puissent en avoir un autre[5]. Dans son nouveau Testament il avait tous les vingt-sept livres de nos Bibles actuelles. Il est vrai que l'épître de Jude manque dans la nomenclature telle que l'offrent les éditions d'Augustin; mais ce ne peut être là qu'une vieille faute de copiste.

La pratique l'emporta décidément sur la théorie. Le besoin de fixité, généralement senti, à ce qu'il paraît, engagea plusieurs synodes africains à s'occuper du canon. Déjà en 393, avant l'épiscopat d'Augustin, les évêques réunis à Hippone ont dû rédiger une liste officielle des livres

[1] *Quæ neque huic ordini neque inter se connectuntur.* — Nous nous abstenons de tout commentaire.

[2] *De quadam similitudine Salomonis esse dicuntur, qui tamen, quoniam in auctoritatem recipi meruerunt inter propheticos numerandi sunt.*

[3] *His quadraginta quatuor libris V. T. terminatur auctoritas.*

[4] Comp. *Retract.*, l. II, c. 4.

[5] *Civ. Dei*, XVIII, 26: *Liber Judith, quem sane Judæi in canone non recipere dicuntur.* — *Ibid.*, 36 : *Machabæi, quos non Judæi sed ecclesia pro canonicis habet* (comp. XVII, 20, *et Contra Gaud.*, I, 31, cités plus haut).

saints ; mais les actes de ce concile, tels qu'ils existent aujourd'hui, paraissent suspects à la critique[1]. Peu importe d'ailleurs cette question, puisque dès l'an 397 et sous l'influence directe d'Augustin, un synode de Carthage s'occupa de nouveau de la chose et consacra ce qui avait été précédemment adopté[2], en décidant que dans les assemblées de l'Église on ne lirait, sous le nom d'*Écritures divines*, que les livres canoniques. On fit une exception en faveur des Légendes des Martyrs. La liste des livres canoniques jointe à ce décret comprend l'Ancien Testament depuis la Genèse jusqu'au Psautier, puis *cinq* livres de Salomon, les Prophètes, Tobie, Judith, Esther, Esdras et deux livres des Machabées ; dans le Nouveau Testament, quatre évangiles, les Actes, *treize* épîtres de Paul, une autre du même aux Hébreux, deux de Pierre, trois de Jean, une de Jacques, une de Jude et l'Apocalypse. Enfin, on décida que l'Église d'outre-mer (Rome) serait consultée sur cette liste. Il se présente ici plusieurs réflexions. D'abord le synode n'admet plus qu'il y ait des Écritures divines non canoniques et laisse tomber ainsi la distinction subtile et embarrassante de l'auteur de la *Doctrine chrétienne.* C'était en tout cas plus simple. Augustin avait aussi glissé dans son catalogue un petit reste d'érudition en disant que la Sapience et l'Ecclésiastique n'étaient dites être de Salomon qu'à cause d'une certaine ressemblance[3] ; les Pères de Carthage mettent tout bonnement *cinq* livres de Salomon. C'était également plus simple. Mais la question de l'épître aux Hébreux était plus difficile à trancher. De mémoire d'homme les Africains n'avaient eu que treize épîtres

[1] *Concil. Hippon.*, c. 36, *ap.* Mansi, III, 924.
[2] *Concil. Carth.*, III, c. 47, *ap.* Mansi, III, 891.
[3] Plus tard (*Retract.*, II, 4) il avoue même avoir appris depuis que Salo mon n'était point l'auteur de la Sapience.

de Paul. Augustin, plus savant que les autres, recommandait chaudement une quatorzième. On peut voir, dans le texte ci-dessus copié, par quelle étrange formule on parvint à s'arranger à la satisfaction de tout le monde. Quant à la confirmation d'outre-mer, elle n'arriva point, parce qu'à Rome on ne lisait pas les Légendes des Martyrs, peut-être pour d'autres causes encore; mais le fait même qu'on consultait le Saint-Siége prouve à lui seul que le canon n'était pas fixé, et que celui des Églises d'Italie n'était pas même connu à Carthage!

Cependant les Africains n'étaient pas les seuls à demander qu'on sortît enfin de cette situation où l'on parlait toujours de livres canoniques sans savoir au juste quels ils étaient. L'incertitude était telle qu'un des plus grands évêques de la Gaule, Exsupérius de Toulouse, s'adressa au pape pour savoir à quoi s'en tenir à ce sujet. Innocent Ier (405), après s'être fait beaucoup prier, la réponse n'étant pas facile et le siége de Rome n'ayant pas d'intérêt à trancher le litige, se décida enfin à envoyer une liste[1] qui, pour le fond, s'accorde avec celle de Carthage, mais qui établit la série des livres d'une manière toute différente d'un bout à l'autre, et qui fait surtout disparaître la choquante formule relative à l'épître aux Hébreux[2]. Ainsi les variantes se reproduisent à l'infini pendant toute cette histoire, et à moins de dire que le pape n'avait pas ouvert sa Bible, il faudra convenir que la collection romaine s'était formée autrement que celle d'Afrique.

Quoi qu'il en soit, le bref d'Innocent n'a point été connu dans ce dernier pays. Car en 419, un nouveau synode de

[1] Innoc. *Ep. ad Exsuper. Tolos. ap.* Mansi, III, 1040.

[2] Moïse, Josué, Juges, Rois, Ruth, Prophètes, Salomon (cinq livres), Psautier, Tobie, Job, Esther, Judith, Machabées, Esdras, Paralipomènes, Évangiles, Paul (14 épîtres), Jean, Pierre, Jacques, Jude, Actes, Apocalypse.

Carthage[1] s'occupa encore du canon, reproduisit son ancienne liste (avec ce seul changement qu'au lieu de dire 13 + 1 on comprit maintenant qu'il valait mieux dire 14), et décréta de nouveau qu'on irait demander à l'évêque de Rome la confirmation d'un canon qu'on disait avoir reçu des Pères.

CHAPITRE XII.

THÉORIE ET TERMINOLOGIE.

Presque tous les ouvrages qui traitent de l'histoire du canon s'arrêtent à l'époque où nous venons de toucher, c'est-à-dire à la fin du quatrième siècle. On suppose que les conciles de Laodicée et de Carthage ayant sanctionné et proclamé des listes officielles des livres saints, tout était dit désormais sur cette matière. Nous sommes d'un avis tout opposé. Il nous est facile de prouver que le débat n'était point terminé par ces synodes, — surtout comme ceux-ci n'étaient que des assemblées provinciales et se contredisaient l'un l'autre de la manière la plus patente; — que l'incertitude, les divergences, les informations, les essais de codification continuèrent au cinquième siècle et dans les siècles suivants, aux deux extrémités du monde chrétien, avec des moyens d'examen de plus en plus insuffisants, avec des chances décroissantes de succès, et malheureusement aussi avec un manque d'intelligence de plus en plus sensible du fond même de la question et de sa portée théologique. Mais, avant de continuer notre récit, nous avons à présenter encore une série d'observations plus générales sur le quatrième siècle.

[1] *Concil. Carth.*, V, c. 29, *ap.* Mansi, IV, 430.

Admettons provisoirement, avec la majorité de nos devanciers, qu'à la fin de ce siècle le canon fut si bien fixé que les générations suivantes n'eussent plus eu qu'à l'accepter tranquillement et eussent pu même, après un laps de temps peu considérable, se persuader que la chose avait été ainsi réglée dès l'origine, comme bien des théologiens français et anglais se l'imaginent en effet de nos jours encore. Eh bien ! dans cette hypothèse même, il faudra bien reconnaître que le règlement de Laodicée est tout autre que celui de Carthage. Les deux synodes posent en principe qu'on ne doit lire à l'Église que les écrits canoniques ; mais les listes qu'ils en donnent diffèrent l'une de l'autre. En Orient on en exclut l'Apocalypse ; en Occident on l'y insère ; ici l'Ancien Testament se compose de tous les écrits compris dans la version dite des Septante, sans aucune distinction d'origine ; en Asie on en rejette les cinq livres totalement étrangers à la Synagogue, tout en recevant les autres dans une récension en partie très-différente de l'original hébreu. Tout cela est-il l'effet d'un triage arbitraire? ou bien est-ce le résultat d'une étude critique? Cette question ne se résout pas par un simple oui ou non, elle demande un examen sérieux.

Parmi les faits que nous avons mis en relief jusqu'à présent, celui qui s'est le plus constamment reproduit, qui a dû le plus frapper nos lecteurs, ce n'est pas la variété des listes, c'est le peu de netteté de la notion même du canon, en d'autres termes, l'incertitude de l'idée théologique du recueil des Écritures sacrées. Ce fait étant inexplicable d'après les opinions qui prévalent dans les écoles protestantes, on le juge inadmissible. Aussi beaucoup d'auteurs paraissent-ils ignorer que le canon a son histoire, et ils confondent sans cesse deux questions foncièrement différentes, ou même trois, celle de l'ori-

gine et de l'authenticité de chaque livre biblique en particulier, au point de vue littéraire; celle de sa valeur intrinsèque au point de vue théologique; enfin, celle de la formation du recueil, de la collection. Cette dernière seule nous occupe ici; c'est une question d'histoire et rien de plus. Il ne s'agit pas pour nous d'apprendre quelle idée nous avons à nous faire de l'inspiration, quelle dignité nous devons reconnaître soit aux prophètes, soit aux apôtres. C'est la théologie dogmatique qui définit cette inspiration; c'est la foi qui détermine cette dignité d'après les éléments religieux qu'elle trouve dans les livres sacrés. Nous voulons simplement voir comment s'est formée la Bible que nous possédons anjourd'hui, et puisqu'il est incontestable qu'elle n'est pas tombée du ciel toute faite en un moment donné, comme les docteurs musulmans le disent de leur Qorân, la science a le droit et le devoir de s'enquérir de ses origines. Or voici ce que nous avons constaté jusqu'ici.

Au début de la prédication chrétienne, l'Ancien Testament, tel que le possédait la Synagogue, servait à l'Église, non pas seulement comme livre d'édification, dans le sens pratique et populaire de ce mot, mais aussi comme code de la révélation, comme la Parole de Dieu dans un sens absolument spécial et privilégié, bien que dès lors une certaine divergence se manifestât à son égard dans les idées théologiques. Car, tandis que les uns (les judéo-chrétiens) continuaient à insister sur son caractère légal, les autres lui reconnaissaient de préférence, et même (quant à l'application directe) exclusivement, un caractère prophétique. Mais, malgré cette diversité de sentiments, le volume était pour l'Église entière ce qu'il avait été pour la Synagogue, le livre qu'on lisait devant la communauté assemblée, le texte qu'on méditait pour la direction spirituelle des

fidèles, la source à laquelle se puisaient et la connaissance des anciennes révélations et la preuve de celles dont les apôtres avaient été les organes. C'était un livre profondément distinct de tout autre livre, un livre absolument à part. Cet état des choses ne subit un certain changement qu'à l'époque et dans les contrées où l'original hébreu dut être remplacé par des traductions qui non-seulement donnaient certains livres dans une rédaction nouvelle très-altérée, mais qui contenaient même des éléments absolument étrangers à la collection primitive. Selon le degré d'érudition de ceux qui se servaient de ces traductions, cette différence était remarquée et signalée, ou négligée et ignorée, et insensiblement nous voyons deux récensions, ou même trois, se faire concurrence dans les Églises. Le savoir philologique et historique se perdant de plus en plus, la majorité en vint bientôt à ne pas distinguer ces divers éléments. En Occident, dans l'Éthiopie, dans l'Arménie, dans tous les pays où l'on ne possédait l'Écriture que dans une version de seconde main, les plus savants s'en préoccupaient seuls, non dans l'intention d'introduire une réforme, mais pour imaginer une justification plausible des usages existants. Ailleurs une minorité, mieux placée ou plus instruite, tenait à séparer, au moins en théorie, les livres d'origine grecque de ceux qui avaient formé le canon hébreu ; mais ceux-ci mêmes étaient reçus dans la récension grecque amplifiée, parce que les moyens philologiques de rétablir le texte primitif manquaient généralement. Jérôme fut à peu près le seul savant qui s'imposât cette dernière tâche et qui y réussît, quoique sans profit pour la chose publique. Sa traduction latine, encore aujourd'hui en usage, distingue par des notes critiques les deux éléments, mais n'en élimine aucun. Il y avait donc là, comme nous disions, deux éditions de la Bible de l'Ancien Testa-

ment, l'une plus riche que l'autre; et nous voyons clairement que dans la pratique, c'est-à-dire dans les lectures ecclésiastiques, dans l'instruction du peuple, dans les sermons et la catéchèse, les éléments que l'une des deux éditions avait de plus, étaient mis à profit, invoqués et recommandés avec non moins de confiance que les éléments communs à toutes deux. La théologie même, soit dogmatique, soit polémique, n'observait pas toujours bien strictement la ligne de démarcation, et en tout cas cette ligne, c'était la science seule qui avait à la tracer, et elle devait le faire sans troubler l'ordre établi traditionnellement. Nous verrons tout à l'heure comment on y parvint.

Pour ce qui est de ce que nous appelons aujourd'hui le Nouveau Testament, son histoire est plus compliquée et surtout beaucoup moins comprise. Par suite d'une illusion assez naturelle, on s'imagine que, puisqu'il y avait, au début de l'Église, un Ancien Testament tout complet et reconnu, il fallait aussi qu'il y eût un Testament nouveau, le nom même du premier supposant l'addition immédiate du second; on se hâte donc de conclure qu'au moins le dernier apôtre survivant a dû réunir ses ouvrages et ceux de ses collègues pour doter l'Église d'un recueil authentique et officiel de textes égaux ou même supérieurs en dignité aux livres des prophètes. Notre examen consciencieux des faits et des témoignages a fait voir que telle n'a pas été la marche des choses. D'après les apôtres mêmes, tandis que l'ancienne Alliance se fondait sur la lettre, la nouvelle devait être dirigée et vivifiée par l'Esprit. En tout cas, c'est à l'*Écriture* (à l'Ancien Testament seul) que se rattacha, longtemps encore après les apôtres, l'enseignement évangélique propagé par la simple transmission orale et considéré comme suffisamment garanti par la succession des évêques, dont la pre-

mière institution remontait aux disciples même du Seigneur. Cet enseignement était d'ailleurs si simple qu'il se résumait dans une formule qu'aujourd'hui encore nos enfants apprennent par cœur, et à laquelle se joignaient des exhortations pratiques et des consolations puisées dans l'espérance, héritage commun de tous les fidèles. Cependant tous ces éléments de l'instruction chrétienne reposaient sur des faits historiques, sur l'avénement, la mort et la résurrection du Christ. Le récit de ces faits formait une partie essentielle de l'enseignement. On arriva donc bientôt à rechercher de pareils récits et à les lire en commun. C'est ainsi qu'on se mit à faire un usage général et public de certains livres provenant du cercle des premiers disciples, et cet usage se consolida si bien, par la fécondité même de ses résulats, qu'on en vint bientôt à le régler de manière qu'aucun élément suspect ne pût se mêler aux documents légués par les premières générations. Après le milieu du second siècle, l'Église avait fixé son choix et distingué quatre évangiles parmi le grand nombre de ceux qui étaient déjà en circulation. Tout aussi anciennement on lisait dans plusieurs Églises les lettres parénétiques des docteurs ou évêques les plus respectés; on tâchait de se les procurer, d'en faire collection. Il était naturel qu'en Grèce et en Asie-Mineure le nom et les écrits de Paul fixassent l'attention de préférence. Aussi voyons-nous que vers l'époque indiquée il existait déjà un recueil d'épîtres de cet apôtre. Plus les circonstances présentes étaient affligeantes, pleines d'angoisses et de tentations, plus il importait de ranimer incessamment l'esprit des fidèles par la contemplation des premières origines de l'Église et par la puissante éloquence du fondateur de tant de communautés. D'autres écrits apostoliques vinrent bientôt se joindre à ces pre-

miers éléments. On découvrit et répandit des écrits qui jusque-là avaient été laissés dans l'obscurité ou n'avaient servi qu'aux individus possesseurs de quelques rares exemplaires. Ce ne fut cependant que dans la première moitié du troisième siècle qu'on connut généralement tout ce qui existait encore de productions littéraires de la haute antiquité chrétienne.

Mais avant cette époque déjà nous apercevons deux faits qui viennent exercer une influence très-marquée sur les destinées du Nouveau Testament. D'abord l'usage de faire des lectures publiques et régulières des écrits des apôtres s'étant introduit longtemps avant que le recueil fût un peu complet, il en résulta que les collections différèrent bientôt d'une Église à l'autre. Quelques-unes ne connaissaient pas les écrits qui étaient admis ailleurs ; d'autres refusaient avec défiance de les accepter, préférant s'en tenir à ceux qu'elles possédaient déjà et qui étaient consacrés à leurs yeux par une longue coutume ; d'autres recevaient ces additions, mais dans des proportions variées ; d'autres enfin, et c'était d'abord le plus grand nombre, leur assignaient une place secondaire. Que l'on considère combien peu l'Église, dans les premiers siècles, avait une organisation centralisée et combien les coutumes locales pouvaient s'y développer d'une manière libre et indépendante, et l'on ne sera pas surpris de cette diversité. D'ailleurs elle gênait si peu la vie chrétienne ou l'enseignement populaire, qu'elle aurait pu subsister presque inaperçue, si la théologie scientifique n'avait pas dû s'en préoccuper. Mais à l'époque même où ces lectures d'écrits apostoliques devinrent régulières et commencèrent à faire universellement partie intégrante du culte, il s'était aussi opéré un progrès dans les idées théologiques. Par la lutte même qu'elle avait eu à soutenir contre le gnosti-

cisme, l'Église avait appris à saisir plus nettement ce qui distinguait ses propres croyances de cette philosophie exotique, et à asseoir sur des bases mieux assurées son enseignement traditionnel. Elle ne tarda pas à assigner à ses premiers maîtres une place privilégiée et à les assimiler aux prophètes. Leurs écrits partagèrent nécessairement cet honneur et furent placés sur la même ligne que les livres inspirés de Moïse et de ses successeurs. Un code de la nouvelle Alliance vint se joindre à celui de l'ancienne.

A ce point de vue il devenait très-important de circonscrire par une ligne de démarcation nettement tracée les livres qui devaient jouir de cette prérogative. Si l'idée d'un pareil recueil normatif avait existé dès le premier siècle, peut-être n'aurait-il pas été très-difficile de le former alors d'une manière assez sûre pour qu'il restât désormais invariable. Mais cent ans après il était déjà trop tard. La coutume des lectures avait consacré des écrits qui n'avaient point été rédigés par des apôtres dans le sens éminent de ce nom; d'autres livres qui pouvaient faire valoir un pareil titre — du moins c'était l'avis de plus d'un théologien — n'avaient point eu l'avantage d'être connus assez tôt et assez généralement pour n'avoir point de peine à s'implanter partout. Comme la théologie ne sut pas établir une norme absolue qui décidât du choix, ou plutôt comme elle était dans l'entière dépendance d'une tradition qui avait pris naissance et qui s'était consolidée indépendamment de toute formule théologique, on se trouva bientôt en face de nombreuses difficultés que notre analyse des témoignages des deux derniers siècles a constatées à chaque page. La théorie aspirait à un triage rigoureux, et de son point de vue elle avait parfaitement raison; car pour elle il s'agissait de connaître, purs de

tout alliage, les textes qui seuls devaient avoir une autorité irréfragable dans les discussions de plus en plus variées auxquelles se livrait la théologie. La pratique cherchait à utiliser tout ce qui pouvait lui convenir et craignait surtout de se dessaisir de tel ou tel moyen d'action, nous voulons dire de tel livre servant à l'instruction populaire, lequel peut-être n'était pas du nombre de ceux que préconisait la théorie, mais qui avait l'immense avantage d'être déjà familier à la classe la moins facile à initier aux choses abstraites. Cela nous explique pourquoi tant de Pères, et d'excellents théologiens, ne tarissent pas en éloges du *Pasteur* d'Hermas, de la Sapience de Sirach, de Tobie et d'autres écrits de cette catégorie.

Et c'est là aussi ce qui nous explique la différence des deux règlements de Laodicée et de Carthage. Les évêques d'Asie avaient en vue la théorie, les intérêts de l'école, la norme du dogme et de la foi, le code théologique; leur décision n'est qu'un anneau dans la longue chaîne des arrêts dogmatiques formulés par les conciles d'Orient. Les évêques d'Afrique avaient en vue la pratique, le code ecclésiastique, les intérêts du culte et de l'instruction populaire, le respect des formes établies, qu'ils ne voulaient point sacrifier à un besoin purement scientifique; leur décision rentre dans la catégorie des ordonnances disciplinaires, pour lesquelles l'Occident avait eu de tout temps une plus grande aptitude législative. Les premiers ne voulaient rien admettre qui n'eût des titres positifs de dignité canonique et d'origine divine; les seconds ne voulaient rien exclure de ce qui avait été sanctifié par l'usage. Ceux-là craignaient de se charger d'un appendice sujet à caution; ceux-ci de s'appauvrir sans motif plausible, par l'application rigoureuse d'un principe qui leur était peu familier et auquel ils rendaient hommage en acceptant,

presque contre leur gré, une épître inconnue encore à la plupart de leurs Églises[1].

Nous venons de caractériser les deux points de vue en les réduisant à leur plus simple expression. Mais nous n'avons pas voulu dire que les deux partis eussent toujours une conscience bien nette de la véritable origine et de la nature de la divergence. Car tous les deux prétendaient régler le *canon*, c'est-à-dire la collection normale des Écritures, et en se servant ainsi d'un même terme avec des arrière-pensées différentes, ils mirent une grande confusion dans tout ce qui se disait sur cet important sujet. Cette confusion se fait sentir dès le premier moment où les exigences de la dogmatique se posent à côté des coutumes traditionnelles de l'Église, et nos lecteurs ont pu se convaincre à chaque page de notre récit que les efforts tentés de tous côtés pour arriver à une solution de la question du recueil, à une nomenclature définitive des livres saints, échouaient toujours par suite de l'impossibilité de dégager du débat un principe unique auquel tout autre aurait été sacrifié. Les théologiens s'ingéniaient au contraire à trouver des moyens termes pour contenter tout le monde et satisfaire tous les intérêts, ils ne faisaient ainsi que rendre la confusion plus grande encore.

Nous avons vu qu'Eusèbe, en dressant sa statistique du Nouveau Testament, ne se préoccupait que de l'usage qu'on faisait de chaque livre dans les diverses Églises. Sa

[1] Nous avons déjà cité plusieurs passages d'Augustin qui font clairement ressortir ce point de vue des Latins. En voici un autre qui se présente fort à propos : Hilaire d'Arles s'était étonné que l'évêque d'Hippone invoquât l'autorité de la Sapience de Salomon, les théologiens gaulois étant alors plus familiarisés avec les idées des Grecs que ne l'étaient les Africains. Augustin répond : *Non debuit repudiari sententia libri Sapientiæ qui meruit in ecclesia Christi tam longa annositate recitari et ab omnibus cum veneratione divinæ auctoritatis audiri* (Hilar. *ap. Aug. Ep.*, 226, et *De prædest.*, I, 27).



division en homologoumènes et antilégomènes ne repose que sur ce principe de partage tout extérieur, et la question dogmatique y entre pour aussi peu que la question d'authenticité. Les Actes de Paul sont un écrit antilégomène au même titre que l'épître de Jacques; l'incertitude du procédé est même telle que l'Apocalypse et l'épître aux Hébreux figurent à la fois dans les deux classes. Mais la génération des théologiens grecs qui a illustré la seconde moitié du quatrième siècle était trop engagée dans la discussion du dogme pour s'arrêter à une méthode aussi peu scientifique. Nous trouvons donc chez eux une série de termes inconnus encore, ou du moins peu familiers à leurs prédécesseurs, mais qui désormais vont prendre rang dans le langage de l'école et de l'Église. Nous avons dû à notre tour nous en servir par anticipation, et nous le pouvions sans avoir à craindre de n'être pas compris; mais il convient de nous y arrêter expressément pour en apprécier la valeur.

De tous ces termes, le plus fameux et le plus important, celui-là même que nous avons inscrit sur le titre de cet ouvrage, c'est le mot de *Canon*. Ce mot, qui, à côté de sa valeur théologique, a reçu diverses significations assez disparates dans les applications de la vie commune, les justifie toutes par son étymologie. Chez les Grecs [1] il signifiait, dans l'origine, une canne, un bâton servant à mesurer ou à déterminer une ligne droite; dans le sens figuré, il désignait toute espèce de règle, par exemple dans les sciences mathématiques, en philologie et même dans la sphère des idées morales. Plus tard les grammairiens et les critiques d'Alexandrie comprirent sous ce terme technique la série des auteurs qui devaient servir de modèles ou

[1] Conf. Stephani *Thes. l. gr.*, éd. Paris. s. v. χανών.

de norme pour la pureté du langage, ou, comme nous dirions aujourd'hui, qui devaient être considérés comme classiques. Dans le Nouveau Testament, le mot est aussi employé quelquefois dans le sens d'une règle, d'un principe [1], peut-être même d'une ligne de démarcation ou de direction [2]. Chez les auteurs ecclésiastiques il est d'un usage assez fréquent dans le même sens, surtout quand ils parlent de la vérité religieuse et dogmatique. La règle qui devait guider les hommes dans la recherche de cette vérité et plus particulièrement dans l'intelligence des Écritures, c'était la tradition ecclésiastique [3], de même que, d'autre part, l'Écriture à son tour devait servir de règle à l'enseignement de l'Église [4], et l'accord parfait de ces deux autorités était bien la règle suprême, le vrai *canon ecclésiastique* [5].

C'est dans ce sens aussi qu'il est question de *livres canoniques* ou d'un *canon scripturaire*. Seulement les modernes ne sont pas d'accord sur la manière dont ces expressions ont été dérivées de la notion primitive, les uns y voyant de préférence, si ce n'est exclusivement, une intention dogmatique ; les autres en restreignant la valeur à une signification purement littéraire. Pour dire franchement

[1] Gal. VI, 16 ; comp. Phil. III, 16, où la leçon est incertaine.

[2] 2 Cor. X, 13 ; comp. Clem. *ad Corr.*, 41.

[3] ἐχομένοις τοῦ κανόνος τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας (Origen., *De princ.*, IV, 9).

[4] Chrys., *Homil.* 58 *in Genes.*, *Opp.*, IV, 566 : κανὼν τῆς θείας γραφῆς opposé à οἰκεῖοι λογισμοί. Isidor. Pelus., *Epp.*, IV, 114 : τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας, τὰς θείας φημὶ γραφάς, κατοπτεύσωμεν. Iren., III, 11, *regula veritatis*.

[5] κανὼν ἐκκλησιαστικός, terme que nous avons déjà trouvé chez Clément et Eusèbe dans différentes applications. Il ne faut pas oublier que l'emploi du terme de *canon* n'a jamais été restreint à la Bible. Nous rappelons les canons des conciles, le droit canon, la vie canonique, les chanoines etc. Toutes ces expressions ont au fond la même origine et sont dérivées d'un sens primitif antérieur à notre canon de l'Écriture.

notre avis, il nous semble qu'il y a ici erreur des deux côtés, en ce que généralement les interprètes de la terminologie patristique n'ont voulu voir partout qu'un seul et même sens du mot, tandis qu'en vérité les deux éléments y sont représentés et se placent tour à tour au premier rang selon le point de vue plus ou moins scientifique ou le langage plus ou moins populaire de chaque auteur. Il est positif que l'expression de *livres canoniques* [1] est prise fréquemment dans le sens dogmatique, comme désignant des écrits qui doivent régler l'enseignement, parce qu'ils sont le fruit d'une inspiration exceptionnelle et que l'Église leur assigne à ce titre une autorité normative. Seulement on ne voit pas très-clairement si cet adjectif doit signifier que ces livres *contiennent* le canon, c'est-à-dire la règle de la foi elle-même, directement, ou bien, comme d'autres le pensent et comme cela paraît plus simple, s'il indique qu'ils *forment* le canon, c'est-à-dire le recueil qui doit fournir la règle. Cette dernière explication nous paraît préférable parce que l'adjectif *canonique* rappelle toujours l'idée d'une pluralité [2] d'écrits qui jouissent d'une autorité à titre collectif, et nous ne connaissons pas un seul texte où cette interprétation se montre insuffisante. D'ailleurs elle nous mène, par une transition toute naturelle, à la signification purement littéraire du terme. Car il ne saurait être nié que par *canon* les Pères entendent bien des fois la collection elle-même ou même le simple catalogue des livres qui la composent. Évidemment alors le sens dogmatique ne s'attache plus au mot, mais tient à la chose sous-entendue. Ainsi, à la fin de l'énumération des livres bibliques, faite dans l'art. 85 des règlements dits apostoliques, il est dit :

[1] βιβλία κανονικά, *libri canonici*, *regulares*.

[2] De là aussi cette phrase : *non in canone est* (Didym. alex., *l. c.*), synonyme de : *in catalogo SS. divinarum* (Hier., *Præf. in Tob.*).

« Voilà les dispositions à observer à l'égard des deux canons[1]; » ainsi encore, à la fin du poëme d'Amphilochius, nous avons lu ces mots : « Voilà ce qui peut être considéré comme le canon (le catalogue) le plus exact des Écritures inspirées. » Ce qu'il y a de commun dans les deux acceptions du terme, c'est sans doute l'arrière-pensée d'une règle théologique, mais c'est beaucoup plus encore la notion, immédiatement inhérente au mot, de quelque chose de défini, de déterminé, pour le nombre comme pour la qualité[2]. Cela nous explique aussi pourquoi ce terme ne se rencontre pas avant la seconde moitié du quatrième siècle; Eusèbe même ne paraît pas l'avoir connu[3]. C'est que les Pères grecs de l'époque indiquée ont été bien plus préoccupés qu'aucun de leurs prédécesseurs de la nécessité de déterminer les livres privilégiés et d'en dresser le catalogue. Antérieurement les essais de ce genre n'étant que de rares exceptions, on pouvait se passer d'un terme spécial et technique.

Dans le langage usuel, la seconde des deux acceptions dont nous venons de parler devint naturellement la plus populaire et finit par constituer à elle seule la notion du canon. C'est dans ce sens qu'on forma le verbe *canoniser*, c'est-à-dire insérer un livre dans le catalogue des écrits canoniques, le mettre dans le recueil règlementaire et normatif[4].

[1] ταῦτα περὶ κανόνων διατετάχθω (*Can. ap.*, 85). Voy. ci-dessus p. 193.

[2] Βιβλία οὐκ ἀόριστα ἀλλ' ὡρισμένα — *certo canone comprehensi libri* (Pseudo-Athan., *Synops. S.-S.*, *Opp.*, II, 96).

[3] A moins qu'on ne fasse valoir le passage VI, 25, où il dit qu'Origène ne reconnaît que quatre évangiles, suivant en cela le *canon* ecclésiastique. Nous croyons cependant qu'ici ce mot n'a que le sens d'une règle traditionnelle. Si on trouve dans Origène (IV, 239, *Lomm.*) *canonizatæ scripturæ*, ce terme appartient positivement au traducteur.

[4] βιβλία κανονιζόμενα, κεκανονισμένα, *libri intra canonem conclusi*, *in canonem recipere* (Athan., *Ep. fest.*, *l. c.* Isidor. Pelus, *Ep.* I, 369. Rufin. *in Symb.*, c. 37. August. *in Rom.*, § 11 etc.).

Il est superflu de citer ici des textes à l'appui de notre exposé ; on en trouvera plus qu'il n'en faut dans les extraits des Pères que renferment les deux chapitres précédents.

Cependant ces mêmes Pères auxquels nous devons, si ce n'est une définition toujours exacte du *canon*, c'est-à-dire une nomenclature invariable des livres réputés canoniques, du moins une notion plus claire de la *canonicité*, c'est-à-dire du caractère divin tout particulier de ces livres, ces mêmes Pères, disons-nous, n'ont plus pu déjà, et en partie ils n'ont pas voulu ôter des mains des fidèles ou de la bibliothèque de leurs Églises tous les écrits non canoniques qui servaient à la lecture publique et à l'édification de la communauté. Ils essayèrent donc d'en faire une catégorie à part, ou, comme on disait aussi, un second canon, c'est-à-dire un recueil de moindre autorité, d'une dignité inférieure. C'était une collection de livres qu'on ne devait pas étudier pour y puiser la règle de la foi et de l'enseignement, mais qu'on devait lire pour l'édification religieuse et l'éducation morale ; une collection d'écrits destinés, non aux investigations dogmatiques de l'école, mais à l'enseignement pratique de l'Église. Les Grecs, plus exigeants à cet égard que les Latins, ne voulaient accorder la faveur d'une pareille lecture qu'aux catéchumènes seuls [1], prétention qu'ils ne parvinrent pas à faire prévaloir géné-

[1] Voyez, par exemple, la définition donnée par Athanase, *l. c.* : ἐστὶ καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν, οὐ κανονιζόμενα μὲν τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον. Comp. au chap. X ce qui a été dit sur Cyrille de Jérusalem. Rufin., *loc. cit.* : *Sciendum quod et alii libri sunt qui non canonici sed* ECCLESIASTICI *a majoribus appellati sunt.... quos legi quidem in ecclesia voluerunt non tamen proferri ad auctoritatem fidei confirmandam.* — Βιβλία ἀναγινωσκόμενα (Athan., *loc. cit.*). ἐν δευτέρῳ (κανόνι), Cyrill. Hieros., *loc. cit.*

ralement. On mettait dans cette catégorie : 1° Les cinq livres de l'Ancien Testament étrangers au canon de la Synagogue, surtout les deux Sapiences, dont l'une, celle de Jésus, fils de Sirach, était tellement en vogue dans l'ancienne Église qu'elle porte jusqu'à nos jours, en latin et en français, le nom de l'Ecclésiastique, c'est-à-dire du livre d'Église, du livre d'édification, par excellence[1]. Ces livres sont utiles, disait-on, mais n'ont point d'autorité en matière de foi et ne sont pas déposés dans l'*Arche de l'Alliance*. Athanase range aussi le livre d'Esther dans cette catégorie. Mais jamais aucun Père grec n'y a mis les additions au livre de Daniel et de Jérémie qui, dans le texte grec, forment des parties intégrantes de l'œuvre de ces prophètes. 2° Les antilégomènes, là où ils n'avaient point encore obtenu les honneurs de la canonicité. Car si, par exemple, les épîtres catholiques n'avaient point été lues dans des Églises de plus en plus nombreuses, on n'aurait pas songé à les mettre au canon. Il en était de même de l'Apocalypse[2]. 3° Un certain nombre d'autres livres dont l'usage officiel finit par se perdre après le quatrième siècle, par exemple les épîtres de Clément et de Barnabas, le *Pasteur*, les *Constitutions apostoliques* et quelques autres productions littéraires postérieures au siècle apostolique, au sujet desquelles nous renvoyons nos lecteurs aux notices extraites d'Eusèbe, d'Athanase et d'autres auteurs. Enfin

[1] Hieron., *Præf. ad Salom.: Sicut Judith et Tobiæ et Machab. libros legit quidem ecclesia sed ea inter canonicas SS. non recipit, sic et hæc duo volumina (Sap., Sir.) legit ad ædificationem plebis non ad auctoritatem dogmatum confirmandam.* — Épiph., *loc. cit.*: αὗται χρήσιμοι μέν εἰσι καὶ ὠφέλιμοι ἀλλ' εἰς ἀριθμὸν ῥητῶν οὐκ ἀναφέρονται, διὸ οὐδ' ἐν τῇ τῆς διαθήκης κιβώτῳ ἀνετέθησαν.

[2] τὰ λοιπὰ ἔξω ἐν δευτέρῳ (Cyrill., *Catech.*, *loc. cit.*). — *Apocalypsis in ecclesiis legitur, neque enim inter apocryphas SS. habetur sed inter ecclesiasticas* (Hieron. *in Psalm.* 149).

4° des homélies de Pères célèbres[1], des lettres d'autres communautés et de leurs évêques[2], et des Légendes de martyrs, dont le nom même rappelle cet usage[3].

On comprend qu'une pareille distinction, bien qu'elle se justifiât aux yeux des théologiens, était au-dessus de la portée du peuple en général. Les textes qu'on lisait dans les solennités religieuses avaient nécessairement pour la masse des auditeurs une égale valeur, et les gens d'école auront fait de vains efforts pour faire retenir aux simples fidèles des classifications plus ou mois subtiles, dont le sens leur échappait. Mais il y avait un autre inconvénient encore. Si, avant ce partage en deux classes, les docteurs n'avaient pu s'entendre sur un catalogue uniforme, ce fut bien pis dès qu'il y en eut deux, et loin de faciliter ainsi la constitution définitive du canon supérieur, on n'avait fait que redoubler la confusion. Nous avons vu plusieurs Pères, et parmi eux le plus savant de tous, Jérôme, se plaçant tour à tour à un point de vue et à un autre, ranger les mêmes livres tantôt dans le second canon, tantôt dans le premier, ou, pour mieux dire, dans un canon unique, tantôt encore abandonner à ses lecteurs le soin de se tirer d'affaire eux-mêmes. Dès que les Églises purent reconnaître la situation, elles s'efforcèrent d'en sortir. La double classification, bonne en théorie, fut abandonnée dans la pratique. En Orient on dit aux fidèles : Ne lisez que ce qui est canonique ! En Occident on nomma canonique tout ce qu'on lisait au peuple.

Il nous reste à expliquer un dernier terme tout aussi fréquemment employé que celui de *canon* et ses dérivés, mais plus variable dans sa signification et par conséquent

[1] Hieron., *Catal.*, 115.

[2] *Epistolæ communicatoriæ*, κοινωνικὰ γράμματα (Euseb., VII, 30).

[3] Euseb., IV, 15; V, 4. *Concil. Carth.*, III, c. 47. August., *passim*.

plus difficile à définir. C'est le mot d'*apocryphe*. De nos jours, ce mot est vulgairement usité (en dehors des questions théologiques) dans le sens de supposé, de mensonger, et il est certain que les Pères s'en sont servis quelquefois aussi dans cette acception, comme synonyme de pseudépigraphe (portant un faux titre[1]); mais il est tout aussi certain que cette acception n'est ni la seule, ni la plus ancienne, ni celle à laquelle le langage théologique s'est arrêté définitivement. En grec le mot signifie ce qui est caché, secret[2]; aussi les théologiens latins disent-ils tout simplement livres *secrets*, là où les Grecs disaient livres apocryphes[3]. Et ici nous devons tout d'abord repousser l'explication donnée par Augustin[4], et qui ne saurait contenter ni le philologue ni l'historien. Il veut que la qualification d'apocryphe ait été donnée aux livres dont les auteurs étaient inconnus (cachés). On ne se préoccupait sans doute du nom des auteurs qu'autant qu'il s'agissait de vérifier des titres mensongers. Selon nous, c'est au contenu des livres que s'applique d'abord le terme d'apocryphe, au contenu qui était caché, mystérieux, inaccessible à l'intelligence vulgaire, ou bien encore qu'il fallait cacher aux intelligences simples, faibles, à ceux dont la foi ou les mœurs auraient pu être ébranlées par cette lecture. C'est dans le premier sens que Clément d'Alexandrie dit que les disciples de Prodicus se vantent de posséder des livres apocryphes de leur maître[5], ou que Grégoire de Nysse et Épiphane voient dans l'Apocalypse

[1] Cyrill. Hieros., *Catech.*, IV, 36.

[2] Luc XII, 2; cf. VIII, 17. Marc IV, 22. Col. II, 3.

[3] Βιβλία ἀπόκρυφα, *libri secreti*. Voy. les passages d'Origène et de son traducteur au chap. VIII (p. 138).

[4] *Quorum origo non claruit patribus* (*De civit. Dei*, XV, 23). Cf. *Gloss. ad decret. Gratiani dist.* 16 : *sine certo auctore.*

[5] *Strom.*, I, 304 : βίβλους ἀποκρύφους αὐχοῦσι κεκτῆσθαι.

un écrit apocryphe ou mystérieux et obscur [1]. Dans le second sens, Origène dit [2] que l'histoire de Susanne existe en hébreu ; mais que les juifs, voulant dérober à la connaissance du peuple tout ce qui était nuisible à l'honneur des chefs et des juges, l'ont supprimée dans le livre de Daniel, quoiqu'elle ait été conservée dans les apocryphes. Le sens ne saurait être douteux ici ; car l'auteur oppose ces livres apocryphes aux livres connus et dit plus loin [3] qu'aujourd'hui encore l'original hébreu figure parmi les écrits défendus. Il dit de plus qu'il en est autrement de Judith et de Tobie, qui n'existent pas même dans les apocryphes juifs [4]. D'après cela, un livre apocryphe est un écrit que les personnes chargées de la direction du troupeau ne permettent pas de lire dans l'Église [5], tandis que les livres lus dans les assemblées sont appelés des écrits publics ou publiés [6], terme que nous avons plusieurs fois rencontré chez les Pères. Il va sans dire qu'à ce point de vue les ouvrages des hérétiques étaient les livres apocryphes par excellence, puisqu'ils doivent être plutôt cachés que lus [7]. Aussi voyons-nous fréquemment le terme d'apocryphe pris comme synonyme de corrupteur, pervers, dangereux [8], et c'est à ce titre que les apocryphes forment

[1] Greg. Nyss., *Or. de ordin.*, II, 44 : Ἰωάννης ἐν ἀποκρύφοις δι' αἰνίγματος λέγει. — Épiph., *Hær.* 51 : διὰ τὰ βαθέως καὶ σκοτεινῶς εἰρημένα.

[2] περιεῖλον ἀπὸ τῆς γνώσεως τοῦ λαοῦ, ὧν τινα σώζεται ἐν ἀποκρύφοις (*Orig. ad Afric.*, c. 9).

[3] *Ibid.*, c. 12 : τὸ ἑβραϊκὸν ἐν ἀποῤῥήτοις κείμενον.

[4] *Ibid.*, c. 13 : οὐδὲ γὰρ ἔχουσιν αὐτὰ καὶ ἐν ἀποκρύφοις ἑβραϊστί.

[5] Rufin. *in Symb.*, *l. c.* : *quos in ecclesia legi noluerunt.*

[6] βιβλία δεδημοσιευμένα, *publicari*, être lu à l'Église (Didym., *loc. cit.*).

[7] ἀποκρυφῆς μᾶλλον ἢ ἀναγνώσεως ἄξια (*Synops. S. S. in Opp. Athan.*, II, 55).

[8] βλαβερὸς (Cyrill., *l. c.*). φθοροποιὸς (*Constit. ap.*, VI, 16). αἱρετικὸς (Athan., *Ep. fest.*, *l. c.*). Cf. Iren., I, 20. Tertull., *De anim.*, c. 2. Orig., *Prol. in Cant.* : *Appellantur apocrypha propterea quod in iis multa corrupta et contra fidem veram inveniuntur.*

une troisième classe à côté des livres canoniques et des livres ecclésiastiques, comme dans le catalogue de l'épître festale d'Athanase.

Cependant chez les théologiens latins on trouve le terme d'apocryphe employé dans un sens tout différent. Ils l'opposent purement et simplement à celui de canonique, de sorte qu'il devient synonyme d'ecclésiastique [1]; et voilà pourquoi nous parlons encore aujourd'hui d'apocryphes de l'Ancien Testament sans vouloir dire par là que la Sapience et Sirach soient des livres dangereux ou hérétiques [2]. D'un autre côté, nous avons vu plus haut que les mêmes auteurs maintiennent la distinction entre les apocryphes et les livres ecclésiastiques. Nous avons donc eu raison de dire que les essais mêmes qu'on faisait pour arriver à une théorie plus précise du canon et à des définitions plus rigoureuses, devenaient incessamment la source de nouvelles confusions. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à lire l'explication donnée par Isidore de Séville du terme qui nous occupe en ce moment, et dans laquelle se trouvent amalgamés, sans aucune critique, les éléments hétérogènes de toutes les définitions antérieures [3]. Nous

[1] Hieron., *Catal.*, 6 : *Barnabas composuit epistolam ad ædificandam ecclesiam quæ inter apocryphas legitur.* — Id., *Prolog. in Reges* (après l'énumération des livres hébreux): *quidquid extra hos est inter apocrypha ponendum.*

[2] Le terme prit ainsi une signification un peu vague, et l'on ne sait pas toujours s'il faut y voir ou non une allusion à des livres hérétiques. — Hieron., *Ep.* 7 *ad Lætam : Caveat omnia apocrypha et si quando ea non ad dogmatum veritatem sed ad signorum reverentiam legere voluerit sciat non eorum esse quorum titulis prænotantur multaque his admixta vitiosa et grandis esse prudentiæ aurum quærere in luto.* Cela s'applique-t-il aux apocryphes de l'Ancien Testament, ou bien Jérôme aurait-il pensé qu'une femme peut trouver des paillettes d'or jusque dans la boue de l'hérésie? Comp. un passage semblable de Philastrius, plus haut, chap. XI (p. 199).

[3] Isidor. Hispal., *Etymol.*, VI, 2 : *Apocrypha autem dicta i. e. secreta, quia in dubium veniunt. Est enim occulta origo nec patet patribus, ex quibus usque ad nos auctoritas veracium scripturarum certissima successione pervenit. In iis apocryphis etsi invenitur aliqua veritas, tamen propter*



pourrions encore citer, à l'appui de notre assertion, de nombreux passages d'auteurs latins de la même époque; mais nous pensons que le fait est suffisamment établi par les témoignages que nous avons mis sous les yeux de nos lecteurs. D'ailleurs l'histoire du moyen âge, qu'on a bien tort de négliger quand il s'agit d'écrire celle du canon des Écritures, nous fournira encore plus d'une occasion de constater cette absence, soit d'une théorie théologique nettement formulée qui aurait réglé le choix des livres, soit d'une nomenclature officielle, définitive et invariable de ces derniers.

La mention anticipée que nous venons de faire du moyen âge, et l'engagement tacite qui s'y est joint de continuer notre récit au delà du terme auquel s'arrêtent la plupart des auteurs, nous suggèrent une autre réflexion encore, qui peut trouver sa place ici. Généralement ceux qui recueillent dans les écrits des Pères les passages relatifs aux livres des apôtres, le font dans l'intention de prouver par ce moyen l'authenticité de ces derniers, de sorte que, à vrai dire, ce n'est pas une histoire de la formation du Nouveau Testament pendant les premiers siècles qu'ils ont en vue ou qu'ils parviennent à composer, mais plutôt une démonstration, par ce qu'on appelle la preuve extérieure, du bon droit de la collection telle qu'elle existe aujourd'hui. Nous admettons volontiers que la science entreprenne ce dernier travail; nous reconnaissons même qu'il n'est pas sans utilité, bien que nous ne partagions pas les illusions de ceux qui en attendent la solution péremptoire de toutes les questions critiques. Les témoignages les plus rapprochés du siècle apostolique, si tant est qu'il y en ait, sont

multa falsa nulla est in iis canonica auctoritas, quæ recte a prudentibus judicantur non esse eorum credenda quibus adscribuntur. Nam multa sub nominibus prophetarum et apostolorum ab hæreticis proferuntur cætt.

trop incomplets, trop peu précis pour satisfaire à tous les besoins; et ceux qui ne pèchent plus par ces défauts sont beaucoup trop éloignés de l'époque primitive pour qu'on puisse leur attribuer une valeur absolue. Et dût-on même la leur accorder, ils sont toujours de nature à laisser subsister le doute à quelques égards; tandis que là où cela n'est pas le cas, on peut dire hardiment qu'il n'a existé jamais, qu'il n'a pas eu de raison d'être. Notre conviction bien positive, que tous les livres de notre Nouveau Testament (à l'exception d'un seul, au sujet duquel les Pères eux-mêmes ne nous contredisent point) appartiennent véritablement à la génération apostolique, cette conviction repose sur des raisons bien autrement puissantes que ne l'est l'autorité d'une tradition entremêlée de fables, ou la rhétorique de quelques auteurs auxquels rien n'était plus étranger que des études d'histoire. Il y a plus. En supposant même que ces témoignages ne se soient jamais trompés sur les noms des auteurs ou n'aient jamais nommé différents noms pour un seul et même livre, est-il donc vrai qu'ils soient également sûrs relativement à toutes les autres questions historiques qui se présentent à l'occasion de ces écrits? Faudra-t-il souscrire à toutes les combinaisons chronologiques, géographiques ou linguistiques qu'il plaît de faire à leur exégèse mal avisée? L'épître aux Galates aura donc été écrite à Rome, l'Apocalypse à la fin du siècle, le quatrième évangile par un apôtre centenaire, l'évangile de Mathieu en hébreu? Car nous ne voyons pas en quoi ces questions diffèrent entre elles et pourquoi l'historien consciencieux, qui se voit obligé de rejeter comme inadmissibles les solutions traditionnelles données aux unes, professerait une foi implicite pour celles qui sont recommandées pour les autres. S'il est prudent, il ne les acceptera que sous bénéfice d'inventaire. De quelque point

de vue que nous considérions cette preuve dite extérieure, elle nous paraît donc extrêmement faible, insuffisante et sujette à caution; aussi ne nous en sommes-nous préoccupé ni dans le présent travail ni ailleurs. Ne demandons point aux Pères ce qu'ils ne sauraient nous donner, et surtout défions-nous de nous-mêmes quand il s'agit de peser leurs témoignages; car nous ne sommes que trop enclins à exalter leur autorité quand ils disent ce qui est conforme à notre manière de voir, tandis que nous affectons de ne pas les entendre toutes les fois qu'ils doutent où qu'ils hésitent, ou qu'ils ne sont pas d'accord, soit entre eux, soit avec nos préjugés. La seule chose que nous puissions leur demander en parfaite sécurité, la seule aussi qu'ils puissent nous donner dans une mesure comparativement riche et satisfaisante, ce sont les renseignements propres à faire connaître l'état des opinions et des usages dans les diverses localités et aux diverses époques qu'ils représentent. En nous bornant à des recherches de ce genre, nous ne rétrécissons pas le moins du monde le champ de la science et nous risquons beaucoup moins de nous tromper.

Voici cependant une seconde remarque non moins importante et de nature à rassurer ceux qui seraient disposés à craindre que nous ne fassions trop bon marché de ce qui est à leurs yeux (mais non au gré de la théologie protestante) le fondement le plus solide de l'autorité des écrits apostoliques. Le procédé que nous venons de déclarer illusoire et chanceux, à quoi aboutit-il s'il reste conséquent avec lui-même et s'il est appliqué avec sincérité? Ceux qui le préconisent ont coutume de faire un grand étalage de preuves en faveur des documents qui en ont le moins besoin, et à l'égard de ceux qui ne jouissent pas du même avantage, obligés qu'ils sont de faire des aveux qui peuvent devenir compromettants, ils ne savent

les neutraliser qu'en exagérant ou en affaiblissant assez capricieusement la portée de chaque témoignage, selon qu'il est favorable ou non à la thèse qu'ils veulent faire prévaloir. Souvent même il leur arrive de supprimer purement et simplement ceux qui les gênent. Ce n'est pas là une méthode historique, ce n'est pas de la saine critique. Nous en avons pratiqué une toute différente. Tandis que, en face des tâtonnements du quatrième siècle à l'égard du recueil canonique, la science traditionnelle s'évertue à nier ce qu'il y a de plus évident, de peur de sacrifier la seule base supposée solide de l'authenticité apostolique de l'un ou de l'autre livre du Nouveau Testament, nous nous sommes borné à constater que le recueil s'est formé lentement dans le cours des temps et que l'absence prolongée de plusieurs écrits s'explique par des raisons absolument indépendantes de leur origine. La théorie du canon rédigé par les apôtres eux-mêmes sème, comme à plaisir, le doute et les difficultés tout le long du chemin de l'histoire, tandis qu'une étude non prévenue de cette dernière, en faisant disparaître le fantôme d'une hypothèse toute gratuite, écarte en même temps les plus grosses pierres d'achoppement dont elle parsemait la route.

Quel que soit d'ailleurs le mérite de ces observations, il conviendra de rappeler encore à nos théologiens protestants qu'en tout cas le recueil s'est formé d'après un principe étranger à notre Église. Ce principe, c'est la tradition, c'est la succession et l'autorité des évêques. Dans les premiers siècles, aussi longtemps que les communautés chrétiennes étaient indépendantes les unes des autres, les coutumes locales, dérivant dans l'origine de circonstances diverses et fortuites, pouvaient varier à l'égard des lectures d'édification comme en maintes autres choses. L'unité des Églises chrétiennes, fondée sur le lien héréditaire qui les

rattachait à celles des apôtres[1], n'avait pas besoin d'un appui plus matériel, par exemple d'un code écrit et uniforme; et si, dans la suite, on pouvait se trouver heureux de voir partout un même noyau de livres apostoliques servir de source à l'instruction des fidèles, cet accord, constaté même par le langage de l'école[2], ne reposait nullement sur une décision officielle. Plus tard, lorsque l'Église, par sa liaison plus intime avec l'empire, subit une constitution plus oligarchique et qu'elle se sentit un besoin croissant de règlementation, ce furent les synodes et, concurremment avec eux, les papes, qui entreprirent de convertir en loi ce qui se trouvait être consacré par les usages. La diversité de ces derniers empêcha nécessairement l'uniformité de la première, uniformité que le préjugé est obligé d'inventer d'abord pour se donner ensuite la satisfaction de la trouver dans l'histoire. Ainsi, à toutes les époques, sous tous les régimes, pour la discipline comme pour le dogme, par conséquent aussi pour le canon qui tient à l'un comme à l'autre, c'était la tradition qui régissait l'Église, qui inspirait les docteurs, qui opposait la plus forte digue à l'hérésie; c'était la tradition aussi qui se chargeait de régler le choix des livres saints. Ce choix, bien que ses résultats n'aient pas toujours et partout été les mêmes, peut avoir été excellent, du moins aussi bon que cela était possible avec les moyens et les éléments dont on disposait; mais la théologie protestante, qui ne veut

[1] *Ecclesiæ universæ quæ apostolicis de societate sacramenti confœderantur* etc. (Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 5). *Tot et tantæ ecclesiæ, una est. Illa ab apostolis prima ex qua omnes.... Omnes probant unitatem; communicatio pacis et appellatio fraternitatis, et contesseratio hospitalitatis: quæ jura non alia ratio regit quam ejusdem sacramenti una traditio* (Id., *De præscr.*, c. 20; cf. c. 32, 36).

[2] Voyez, sur l'origine et la valeur du terme des homologoumènes, plus haut chap. IX, p. 158.

pas relever de la tradition, qui prétend à tout autre égard en faire préalablement la contre-épreuve, a dû et doit encore en agir de même à l'égard du canon scripturaire; elle a dû et doit encore chercher pour celui-ci un autre critère que le procédé qui est précisément la chose à vérifier.

Mais nous pouvons aller plus loin et expliquer d'une manière à la fois plus simple et plus rationnelle le fait de ces nombreuses variations, de ces hésitations incessantes, que nous avons constatées dans tout le cours de ce long travail. Comment se fait-il donc que l'ancienne Église ne soit pas parvenue à déterminer nettement ce qui paraît aujourd'hui à la nôtre une chose de première nécessité? A cela il n'y a qu'une réponse à donner: c'est qu'à l'époque où cela aurait été la chose la plus facile du monde, c'est-à-dire du vivant des apôtres et de leurs premiers disciples, un recueil officiel de leurs écrits, un recueil destiné à servir de *loi*, n'était pas une chose de première nécessité, et l'était si peu que la notion même n'en existait pas, que l'absence et de la chose et de la notion était signalée comme le signe caractéristique de la nouvelle alliance de Dieu avec les hommes, inaugurée par Christ et cimentée par le Saint-Esprit. Jésus déjà, en répondant à ceux qui lui demandaient une loi, une règle de conduite, une direction positive, les renvoyait à Moïse et aux prophètes[2], tout en déclarant que le royaume des cieux était à une autre condition qu'à celle de l'autorité de leur lettre[1]. Paul, à son tour, développant la pensée du Maître, opposa formellement l'esprit à la lettre, le principe de la nouvelle économie à celui de l'ancienne, la vie à la mort[3]. Recomman-

[1] Matth. XIX, 18. Luc XVI, 29.
[2] Matth. V, 21 et suiv.; XI, 11 et suiv.; XIX, 8 etc. Comp. Jean I, 17.
[3] 2 Cor. III, 6 et suiv. Comp. Gal. IV, 24 et suiv.; Rom. VIII, 15 et suiv., etc.

dant la lecture des prophètes et la pratiquant, pour y recueillir les traces des admirables voies et desseins de la Providence préparant le salut des hommes, les apôtres n'avaient garde de se substituer à Celui dont ils n'étaient que les témoins. Il s'était réservé de rester en communion directe et immédiate avec tous ceux qui viendraient à lui désormais, pour rejeter sur lui leurs soucis, le fardeau de leurs péchés aggravé par le fardeau de la légalité. Il voulait les délivrer de l'un et de l'autre joug, et il avait promis de le faire par un seul et même moyen en leur envoyant son Esprit, pour les instruire et pour les sanctifier en même temps. Hélas! l'humanité n'a pas su comprendre cette haute vocation; elle a encore une fois éprouvé le besoin d'institutions analogues à celles qui avaient servi à l'éducation du peuple d'Israël; mais la lenteur séculaire avec laquelle s'est effacée la dernière trace du spiritualisme de l'Évangile, lequel finit par avoir besoin d'être découvert de nouveau dans ses monuments littéraires, est elle-même une preuve de sa primitive énergie.

CHAPITRE XIII.

LE MOYEN AGE.

Nous reprenons le fil de notre récit pour conduire les lecteurs qui ont bien voulu nous suivre jusqu'ici, à travers un champ généralement peu attrayant de la littérature ecclésiastique, et qui n'a guère été exploré encore dans l'intérêt de l'histoire du canon. S'il s'agissait, en effet, de recueillir des jugements ou de compter des suffrages qui fussent d'un certain poids pour la solution des questions litigieuses, nous pourrions nous épargner la

peine de remuer la poussière qui couvre les volumes oubliés des auteurs du moyen âge. Étrangers à tout besoin scientifique du genre de celui qui nous préoccupe en ce moment, ils ne sauraient prétendre au privilége de nous instruire sur ce que nous pouvons encore ignorer en arrivant à eux, et de dissiper les doutes que leurs prédécesseurs n'ont pas réussi à faire taire, ou qu'ils ont même contribué à faire naître. Aussi bien ne les consulterons-nous pas pour apprendre d'eux ce qu'il faut penser de l'origine de tel livre anciennement contesté; nous ne voulons entendre leur témoignage que sur l'état du recueil sacré dans leur sphère respective, et nous estimons que non-seulement ils sont parfaitement admissibles comme témoins dans ce grand débat, mais que leur témoignage est beaucoup plus instructif que ne se l'imaginent ceux qui le négligent par routine ou par ignorance. Nous nous trouvons en face d'une période de décadence et de barbarie qui a vu périr succcessivement toutes les institutions de l'antiquité, gouvernements, lois, sciences, arts et lettres, pour édifier sur leurs ruines l'Église chrétienne comme dernier asile de la vieille civilisation qui s'en allait, et comme berceau d'une civilisation nouvelle et meilleure. Cette période est généralement considérée comme conservatrice et stationnaire à l'égard de tout ce qui tient aux croyances religieuses; et certes, la critique littéraire et historique a dû être la moindre des préoccupations de cet âge d'or de la légende et de la tradition, qui n'en avait ni le goût ni le besoin, et moins encore les moyens ou le courage de s'y exercer. Mais c'est précisément pour cette raison que nous attachons une certaine importance aux faits que nous allons constater, et qui serviront, pour ainsi dire, de contre-épreuve aux conclusions que nous avons tirées de nos précédentes recherches.

Nous commencerons par mettre sous les yeux de nos lecteurs une série de catalogues des livres saints, les uns rédigés par des théologiens plus ou moins distingués de l'une ou de l'autre Église, les autres émanés de diverses autorités et revêtues ainsi d'un caractère officiel.

La première pièce de ce genre est connue sous le nom du décret du pape Gélase Ier, lequel occupait le saint-siége dans les dernières années du cinquième siècle (492-496). Ce décret est compris dans le Code du droit canon[1] et contient une longue énumération de tous les écrits qui peuvent et doivent faire autorité dans l'Église catholique, surtout des conciles et des Pères orthodoxes; à quoi est ajoutée la série des synodes ou auteurs hérétiques ou du moins sujets à caution. L'origine et l'époque de ce document ne sont pas établies avec une parfaite certitude. Il y a des manuscrits qui l'attribuent au pape Damase, contemporain de saint Jérôme; d'autres qui le reculent jusqu'au pontificat d'Hormisdas (514-523). Le premier chapitre, qui contient la nomenclature des livres bibliques, manque dans beaucoup de manuscrits, surtout dans ceux qui portent le nom de Gélase, et pourrait bien n'avoir été ajouté que plus tard. Ce même chapitre trahit aussi son origine plus récente par une circonstance qui nous intéresse directement et qui doit exciter notre curiosité au plus haut point: nous voulons parler des nombreuses variantes qu'offre la liste des Écritures saintes et qui prouvent avec la dernière évidence combien l'Église latine même, à l'entrée du moyen âge, était encore loin d'avoir une Bible uniforme.

Voici la substance de ce prétendu décret[2], dont l'im-

[1] Gratian., p. I, dist. 15, 3. Mansi, t. VIII, 146.

[2] Feu M. Credner a publié sur ce décret un travail très-étendu, inséré dans ses *Mélanges sur l'hist. du canon*; 1847.



portance, pour notre critique historique, n'est pas du tout amoindrie par les doutes relatifs à sa valeur officielle. Généralement les livres de la Bible sont divisés, dans les diverses rédactions qui nous sont parvenues, en plusieurs catégories ou, si l'on veut, en plusieurs volumes. Il y a d'abord celui qui est intitulé *Ordo veteris Testamenti*, ce qu'on peut aussi prendre pour le titre général de l'Ancien Testament, quoiqu'il n'en comprenne que la moitié, savoir : les cinq livres de Moïse, les livres historiques, depuis Josué jusqu'aux Paralipomènes, le Psautier, trois livres de Salomon, la Sapience et l'Ecclésiastique. Ces deux derniers titres manquent quelquefois ; en revanche on trouve aussi ailleurs *cinq* livres de Salomon. Puis vient l'*ordre des prophètes*, dans lequel le nom de Baruch se trouve quelquefois joint à celui de Jérémie, et où la série des petits prophètes est généralement une autre que dans la récension hébraïque et actuelle. Enfin, l'Ancien Testament se termine par un *ordre des histoires*, qui comprend les livres de Job, Tobie, Judith, Esther, Esdras et des Machabées, dont la série n'est invariable qu'à l'égard du premier et du dernier. De même, dans l'*ordre des Écritures du Nouveau Testament*, la nomenclature varie à l'infini, à l'exception des évangiles, qui occupent toujours le premier rang[1] ; les épîtres de Paul sont très-diversement numérotées ; celle aux Hébreux occupe généralement la dernière place, mais il y a aussi des exemplaires qui ne parlent que de treize épîtres de cet apôtre, de même qu'il y en a qui omettent l'Apocalypse. Dans le catalogue des épîtres catholiques, l'auteur de la dernière est régulièrement appelé Jude le zélateur, et les deux petites épîtres de Jean sont attribuées dans plusieurs copies à un autre

[1] Par exemple, Paul, Apoc., Act., Cath. — Act., Paul, Apoc., Cath. — etc.

auteur que la première[1]. Sans nous arrêter à la longue nomenclature des livres apocryphes qui sont rejetés par le décret, nous demanderons comment de pareilles variantes peuvent s'expliquer à une époque comparativement aussi récente? d'où viennent ces hésitations, ces divergences, ces notices littéraires même, qui trahissent des recherches faites dans des auteurs plus anciens? La réponse ne saurait être douteuse. Ces mêmes doutes, ces mêmes hésitations se rencontraient chez les écrivains anciens les plus considérés pendant tout le cours du moyen âge, surtout chez Jérôme; c'est là qu'on les découvrait; c'est l'autorité d'un tel nom qui empêchait qu'ils ne tombassent dans l'oubli. Mais ce n'est que l'absence complète d'une décision définitive et positivement obligatoire à l'égard du canon, et surtout la place secondaire assignée de fait à l'Écriture après la tradition, qui puisse nous expliquer comment la papauté elle-même n'arriva pas à consacrer une liste invariable des livres saints, ou peut-être n'éprouva pas même le besoin d'en faire l'essai. Il est curieux de constater que l'intérêt qu'on avait à recueillir et à conserver des fragments épars de la tradition (par exemple la conjecture sur les deux épîtres de Jean le presbytre), et de la portée desquels on ne se rendait plus compte, primait encore celui de l'uniformité réglementaire du canon. On voit cela surtout par la seconde partie du décret, qui contient ce qu'on pourrait appeler le plus ancien *index* des livres prohibés; car on y lit de nombreux titres d'ouvrages que personne assurément n'avait jamais vus à Rome, ou du moins qui depuis longtemps étaient hors de cours, mais dont on enregistrait encore avec soin les noms, parce qu'on les avait trouvés dans

[1] *Joannis apostoli epistola una; alterius Joannis presbyteri epistolæ duæ.*

des documents plus anciens. Cet ascendant de la tradition est un fait de la plus haute importance dans l'histoire du canon; car il nous fournit des preuves indirectes ou négatives là où le préjugé moderne ne voit que des inconséquences.

Une autre liste des livres bibliques, d'une date et d'une origine bien plus incertaines encore, c'est la *Synopse de l'Écriture sainte*[1], imprimée dans plusieurs éditions des œuvres de saint Athanase, mais positivement étrangère à cet auteur et assignée par les critiques modernes à une époque bien plus récente, quoique difficile à déterminer. Mais, bien que personne ne puisse plus aujourd'hui invoquer cette pièce comme un témoignage authentique du quatrième siècle, nous nous garderons de la négliger. Nous croyons y reconnaître une espèce de commentaire ou d'amplification rédigée par un inconnu sur le texte analogue de l'épître festale de l'illustre patriarche d'Alexandrie, avec le catalogue duquel celui de notre Synopse s'accorde à peu près dans tous les détails, tout en trahissant un point de vue plus moderne. Ainsi les vingt-deux livres de l'Ancien Testament y sont comptés absolument comme dans l'ancienne liste (Ruth à part et Esther exclue), ce qui constitue une particularité assez remarquable pour établir la parenté des deux documents. De même l'auteur de la Synopse fait suivre la nomenclature des livres canoniques de l'Ancien Testament d'une seconde série de livres non canoniques, mais réservés pour la lecture des catéchumènes[2], savoir: la Sapience de Salomon, l'Ecclésiastique, Esther, Judith et Tobie. C'est la définition textuellement donnée par Athanase; seulement la liste de

[1] Σύνοψις ἐπίτομος τῆς θείας γραφῆς.

[2] οὐ κανονιζόμενα μὲν, ἀναγινωσκόμενα δὲ μόνον τοῖς κατηχουμένοις.



ce dernier nomme encore les *Constitutions apostoliques*, et le *Pasteur*, qui sont ici passés sous silence, probablement parce que l'Église, dans la suite des temps, en avait abandonné l'usage. Notre commentateur ajoute une note pour nous apprendre que, d'après les anciens, le livre d'Esther est canonique chez les Hébreux, tandis que celui de Ruth est compté comme partie intégrante des Juges, de sorte que même dans l'hypothèse de cette seconde combinaison on retrouve le nombre 22, ce qui, à ce qu'il paraît, était la chose essentielle. Au sujet de l'Apocalypse, qu'Athanase comprend dans sa liste sans autre observation, notre auteur trouve nécessaire d'ajouter qu'elle a été reçue comme étant de Jean le théologien, et admise comme canonique par des Pères anciens et inspirés[1], note qui trahit précisément le fait que d'autres Pères, moins anciens peut-être, et en tout cas autrement inspirés, ne partageaient pas cette manière de voir. Après l'énumération complète de tous les livres bibliques, l'auteur de la Synopse les reprend tous dans le même ordre pour entrer dans des détails isagogiques plus ou moins étendus. Puis il ajoute un catalogue d'écrits antilégomènes et apocryphes qui nous fait voir qu'il puisait à des sources différentes sans savoir user de critique, et que sa notion même du canon était on ne peut moins précise et arrêtée. Car, sous le titre d'*antilégomènes*, il introduit derechef la Sapience, l'Ecclésiastique, Esther, Judith et Tobie, et avec eux quatre livres des Machabées, les Psaumes de Salomon, l'histoire de Susanne, les Actes de Pierre, de Jean et de Thomas, l'évangile de ce dernier, les Constitutions apostoliques et les *extraits inspirés* des

[1] δεχθεῖσα ὡς ἐκείνου καὶ ἐγκριθεῖσα ὑπὸ πάλαι ἁγίων καὶ πνευματοφόρων πατέρων.

Clémentines[1], ce qui veut dire, sans doute, une récension orthodoxe de ce fameux roman. La confusion des idées de l'auteur se trahit surtout par ce fait qu'il termine sa nomenclature des antilégomènes par ces mots : *Voilà les livres qui sont lus*[2]. On est ainsi amené à penser que les termes d'*antilégomènes* et de *deutéro-canoniques* seraient synonymes ; mais il ajoute aussitôt qu'il ne les a énumérés que pour mémoire parce qu'ils sont plus dignes d'être cachés que d'être lus[3]. Nous ne voyons d'autre moyen d'accorder ces jugements contradictoires qu'en disant qu'un ignorant compilateur les a ramassés dans diverses sources sans parvenir à les concilier, peut-être sans s'apercevoir qu'ils sont inconciliables.

Mais voici un texte bien autrement curieux et qui peut servir à prouver qu'en plein sixième siècle encore, la critique du canon manquait moins de liberté dans ses allures que de moyens pour être profitable à la science et à l'Église. Nous possédons un traité sur les saintes Écritures d'un évêque africain de cette époque, nommé Junilius[4], dans lequel on trouve, outre un essai de démonstration de la théopneustie, fondée essentiellement sur des preuves intrinsèques et morales, deux classifications assez singulières des livres de la Bible : l'une faite sur leur contenu, l'autre basée sur le degré d'autorité dont ils sont censés jouir. Pour ce qui est de la première, l'auteur compte quatre classes d'ouvrages : 1° les livres historiques : Pentateuque, Josué, Juges, Samuel, Rois, Évangiles et Actes ; à ces livres plusieurs ajoutent les Paralipo-

[1] τὰ Κλημέντια ἐξ ὧν μετεφράσθησαν ἐκλεγέντα τὰ ἀληθέστερα καὶ θεόπνευστα.

[2] ταῦτα τὰ ἀναγινωσκόμενα.

[3] ἀποκρυφῆς μᾶλλον ἢ ἀναγνώσεως ἄξια.

[4] Junilius, *De partibus legis divinæ*, ap. Gallandi *Bibl. PP.*, t. XII.

mènes, Job, Esdras, Judith, Esther et les Machabées; 2° les livres prophétiques : à cette catégorie l'auteur rapporte, outre les seize prophètes proprement dits, le Psautier, et de plus l'Apocalypse, au sujet de laquelle les Orientaux surtout ont exprimé des doutes; 3° les livres proverbiaux, c'est-à-dire les Proverbes de Salomon et le livre du Siracide; quelques-uns y ajoutent la Sapience et le Cantique; 4° les livres de simple doctrine (les livres didactiques), savoir : l'Ecclésiaste, quatorze épîtres de Paul, une de Pierre et une de Jean, auxquelles un très-grand nombre ajoutent cinq autres épîtres dites canoniques (catholiques). Quant à leur valeur respective, ces livres sont ou bien d'une autorité parfaite, ou d'une autorité moyenne, ou enfin il n'en ont pas du tout. A la première classe appartiennent ceux qui ont été nommés en première ligne dans chaque série; à la seconde, ceux qui ont été signalés comme étant ajoutés par plusieurs; à la troisième, tous les autres[1]. Il est difficile de dire au juste à quels écrits l'auteur a pensé en parlant de cette troisième classe, d'autant plus qu'il la range comme les autres sous le titre général des livres *divins*. Cependant, d'après une phrase tant soit peu obscure, il paraît avoir eu en vue, entre autres, la Sapience et le Cantique. On se demande naturellement d'où un pareil système de classification peut être venu à un évêque africain du sixième siècle, dans l'entourage duquel les usages ecclésiastiques étaient depuis longtemps arrivés à implanter des errements tout différents. Nous estimons que le hasard aura mis entre les mains de Junilius un ouvrage provenant de l'ancienne

[1] *Quomodo divinorum librorum consideratur auctoritas? Quia quidam perfectæ auctoritatis sunt, quidam mediæ, quidam nullius. Qui sunt perfectæ auctoritatis? Quos canonicos in singulis speciebus absolute enumeravimus. Qui mediæ? Quos adjungi a pluribus diximus. Qui nullius auctoritatis sunt? Reliqui omnes* (*loc. cit.*, p. 81).

école d'Antioche, dont il aura donné ici des extraits. Du moins cette espèce de défaveur avec laquelle il traite un si grand nombre de livres bibliques, ou, si l'on veut, ce triage si hardi et si peu conforme à la tradition, ne peut pas être l'effet d'une critique historique ou littéraire, mais doit avoir été inspiré par des considérations d'utilité pratique, telles qu'elles avaient autrefois prévalu chez les théologiens grecs de la Syrie. C'est encore à cette sphère que nous ramène l'exclusion de l'Apocalypse et de quelques-unes des épîtres catholiques. Peut-être Junilius ne comprenait-il pas lui-même la portée de son système. En tout cas, il ne paraît pas avoir craint de provoquer les réclamations de ses collègues, en tant que pour ceux-ci la question du canon aurait été définitivement résolue par des actes publics.

En général, c'est l'Orient qui, pendant quelque temps encore, conserva de faibles restes ou des souvenirs plus ou moins confus des théories ou traditions critiques qu'avaient autrefois répandues les doctes leçons de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste. Mais les études sérieuses avaient si bien baissé dans un pays fatalement entraîné dans la plus triste décadence, que les derniers représentants d'une école autrefois brillante ne savaient plus même exposer avec justesse et mesure les thèses critiques dont ils avaient recueilli l'héritage. Nous en avons un exemple frappant dans un autre auteur de la même époque. Cosmas[1] (535), moine égyptien, qui avait autrefois fait de grands voyages comme négociant, inséra dans le cinquième livre de sa *Topographie chrétienne* un catalogue des saintes Écritures, dans lequel il passa purement et simplement sous silence les épîtres catholiques et

[1] Cosmas Indopleustes, *Topogr. chr. ll. XII*, éd. Montfaucon (*Coll. nov. PP.*, t. II), l. V, p. 242 et suiv.



l'Apocalypse, tout en exaltant la haute valeur de la Bible et les effets salutaires d'une lecture assidue des textes sacrés. Or, pour l'Apocalypse, cette omission n'était pas de nature à choquer les compatriotes de l'auteur; il en était autrement des épîtres. Aussi Cosmas se vit-il obligé plus tard de justifier son exclusion[1]. Il affirme hardiment que l'Église les a regardées de tout temps comme douteuses et qué pas un seul auteur n'en a tenu compte ni ne les a comprises au canon. Il cite à cet effet Irénée, Eusèbe, Amphilochius et d'autres Pères, même Athanase, d'après une leçon douteuse du texte; il convient que quelques-uns reçoivent toutes ces sept épîtres; que les Syriens en admettent trois; que d'autres distinguent celles qui auraient été écrites par des apôtres de celles qui seraient l'œuvre de certains presbytres, et rappelle à ce sujet la tradition relative aux deux Jean d'Éphèse; mais la variété même de ces opinions paraît le faire incliner vers une critique plus radicale; le fait qu'on dit la première, la deuxième, la troisième de Jean lui semble clairement indiquer qu'il n'y a là qu'un seul auteur, celui-là même auquel les anciens attribuent positivement les deux dernières, le presbytre d'Éphèse; et il conclut qu'un bon chrétien ne doit pas asseoir sa foi sur des livres aussi douteux, mais seulement sur ceux qui sont généralement reconnus comme canoniques et qui enseignent tout ce qu'il est utile de savoir[2]. Nous n'avons pas besoin de relever ici les exagérations et les erreurs

[1] Id., *ibid.*, l. VII, p. 290 et suiv.: τὰς καθολικὰς ἀνέκαθεν ἡ ἐκκλησία ἀμφιβαλλομένας ἔχει· καὶ πάντες δὲ οἱ ὑπομνηματίσαντες τὰς θείας γραφὰς οὔτε εἰς αὐτῶν λόγον ἐποιήσατο, ἀλλὰ καὶ οἱ κανονίσαντες τὰς ἐνδιαθέτους βίβλους πάντες ὡς ἀμφιβόλους αὐτὰς ἔθηπαν....

[2] οὐ χρὴ οὖν τὸν τέλειον χριστιανὸν, ἐκ τῶν ἀμφιβαλλομένων ἐπιστηρίζεσθαι, τῶν ἐνδιαθέτων καὶ κοινῶς ὁμολογουμένων γραφῶν ἱκανῶς πάντα μηνυόντων κ. τ. λ.

matérielles de l'auteur; encore moins irons-nous conclure de ses déclarations que les sept épîtres catholiques n'étaient point regardées très-généralement comme canoniques dans le siècle et dans le pays où il vivait. Mais nous insistons encore une fois sur ce fait incontestable que le canon était réglé par l'usage et non par un acte d'autorité, qu'il n'était point un dogme; parce qu'autrement une opposition aussi tranchée et surtout aussi peu légitime que celle de Cosmas aurait nécessairement soulevé une tempête et provoqué des mesures de discipline. Nous entrevoyons d'ailleurs chez cet auteur un motif spécial d'antipathie pour les épîtres catholiques. Dans son ouvrage il expose une théorie particulière du monde, contre laquelle on prétendait faire valoir un passage de la seconde épître de Pierre (III, 12). Trop peu savant pour combattre l'objection au moyen de l'examen critique de cette épître, il trouva plus commode de rejeter en bloc le volume tout entier dans lequel elle était comprise, parce qu'il avait entendu parler plus ou moins vaguement des origines de sa composition.

Néanmoins nous jugerons moins sévèrement la légèreté du procédé de Cosmas quand nous nous serons rappelé que les sept épîtres catholiques n'avaient commencé à servir régulièrement aux lectures publiques que dans la seconde moitié du cinquième siècle. Ce fut vers 462 que l'évêque égyptien Euthalius paraît les avoir divisées pour la première fois en sections ou péricopes destinées à être lues, à tour de rôle, dans les assemblées ordinaires des fidèles[1]. Jusqu'à cette époque, ces épîtres n'étaient pas

[1] *Euthalii episc. Sulcensis editio actuum et epp. ed.* Zacagni (*Collect. monum. vet. eccl.*, Rom. 1698, T. I), p. 529 : τὴν τῶν ἀναγνώσεων ἀκριβεστάτην τομὴν ἡμεῖς τεχνολογήσαντες ἀνακεφαλαιωσάμεθα.

toujours réunies en un seul volume et n'entraient point partout dans le cycle ordinaire des lectures officielles des Églises d'Orient, les usages plus anciens prévalant bien au delà de l'époque où la science avait cessé de faire ses réserves au sujet de l'une ou de l'autre d'entre elles. L'œuvre d'Euthalius a dû sans doute être provoquée par un besoin plus universellement senti, mais elle a pu aussi contribuer à le faire naître et à le propager.

Nous ne mentionnerons qu'en passant les catalogues de Léonce de Byzance (560) et d'Anastase, dit Sinaïte, patriarche d'Antioche († 599). Le premier est complet pour le Nouveau Testament et s'en tient, pour l'Ancien, au canon hébreu, sauf le livre d'Esther, qui est omis[1]. On reconnaît ici l'influence d'Athanase, ou plutôt on constate une fois de plus que l'autorité d'un écrivain justement renommé dans l'Église orthodoxe était l'argument le plus décisif dans ces sortes de questions, et faisait accepter jusqu'aux singularités auxquelles on était devenu au fond tout à fait étranger. Le catalogue d'Anastase compte en tout 60 livres canoniques, 34 pour l'Ancien Testament (sans les apocryphes) et 26 pour le Nouveau Testament (sans l'Apocalypse). C'est le catalogue rédigé à Laodicée.

Le même siècle nous amène encore deux illustrations de l'Église latine que notre récit ne doit pas négliger, bien que l'histoire du canon n'ait pas grand'chose à apprendre de leurs témoignages; nous voulons parler de Cassiodore, ancien ministre et sénateur à la cour du roi des Ostrogoths, mort en 562 dans un couvent fondé par lui à Viviers; le second est le pape Grégoire-le-Grand.

Cassiodore a écrit, entre autres livres pour l'instruction de ses moines, un traité sur les saintes Écritures[2],

[1] *Leont. Byz. de sectis*, cap. 2, *ap.* Galland, t. XII.
[2] *M. Aurelii Cassiodori de institutione div. litt. Opp.*, éd. Paris 1600, t. II.

dans lequel il fait entrer trois catalogues des livres bibliques, plus ou moins différents l'un de l'autre, mais également vénérés, selon lui, par l'Église catholique[1]. Le premier est celui de Jérôme, qui compte 22 livres pour l'Ancien Testament et 27 pour le Nouveau, ce qui, avec la sainte Trinité, véritable auteur de ces livres et des prédictions qui y sont contenues, parfait la somme de 50, signe mystique de l'année jubilaire et par conséquent de la rémission des péchés. Le second est tiré de saint Augustin, qui compte 22 livres historiques et 22 livres prophétiques de l'Ancien Testament, et 27 livres du Nouveau Testament, ce qui, joint à la Trinité, forme le nombre parfait et glorieux de 72[2]. Le troisième enfin est tiré, est-il dit, des Septante, ou, d'après une autre leçon plus rationnelle, si ce n'est plus authentique, d'une ancienne traduction, c'est-à-dire d'un exemplaire que l'auteur avait sous la main. Par une singulière inadvertance, Cassiodore n'y a trouvé que 70 livres, bien que cette Bible ait été aussi complète que celle d'Augustin, parce qu'il avait oublié de transcrire le titre de l'épître aux Éphésiens. Mais il s'en aperçoit tout aussi peu que de la cause de la grande différence entre le premier et le second catalogue, différence qui, indépendamment de la manière de compter en dédoublant, provenait surtout de l'omission ou de l'adjonction des apocryphes de l'Ancien Testament; encore moins est-il en peine de justifier le chiffre de son addition, dans lequel il reconnaît immédiatement les 70 palmiers de la station d'Élim (Exode XV, 27).

[1] *Nunc videamus quemadmodum lex divina tribus generibus divisionum a diversis patribus fuerit intimata quam tamen veneratur et concorditer suscipit universarum ecclesia regionum* (*loc. cit.*, p. 384 v.)

[2] *Cui cum s. trinitatis addideris unitatem fit totius libri competens et gloriosa perfectio* (*ibid.*, p. 386 r.).

Grégoire († 604) ne donne point de catalogue; mais on peut recueillir dans ses œuvres diverses notices assez intéressantes sur les questions qui nous occupent ici. De même qu'à l'égard du texte de la Bible il cherche à recommander la nouvelle traduction de Jérôme, tout en ménageant les préjugés de ceux qui tenaient à l'ancienne version[1], il se prononce aussi avec une certaine hésitation sur la valeur des apocryphes de l'Ancien Testament. En citant, par exemple, les Machabées, il s'excuse d'invoquer le témoignage d'un livre non canonique, mais publié pour l'édification de l'Église[2]; les auteurs de Tobie et de la Sapience sont quelquefois allégués comme *certains justes ou sages*[3]; mais dans d'autres endroits il n'hésite pas, en les citant, à prononcer le nom de Salomon ou le terme sacré d'*Écriture.* Pour ce qui est du nouveau Testament, nous apprenons de lui, et pour la première fois, que Paul a écrit *quinze* épîtres, mais que l'Église s'en tient au nombre de quatorze[4] parce que ce dernier, décomposé en 10 et 4, représente à la fois la Loi (le Décalogue) et l'Évangile! Cette spirituelle découverte a été reproduite par beaucoup d'auteurs postérieurs. Grégoire ne nous dit pas ici quelle est la quinzième épître de Paul, mais nous la rencontrerons plus d'une fois encore dans la suite de cette histoire.

Dans les œuvres d'Isidore de Séville († 636) on trouve trois catalogues, identiques pour le fond et complets dans le sens des traditions généralement acceptées par l'Église la-

[1] *Novam editionem edissero sed ut comprobationis causa exigit nunc novam nunc veterem per testimonia assumo ut quia sedes apostolica cui præsideo utraque utitur* (*Præf. in Job.*).

[2] *Moral. in Job.*, XIX, 17.

[3] *Quidam justus* (*ibid.*, X, 6); *quidam sapiens* (*ibid.*, V, 25; VI, 7; XIX, 13).

[4] *Quamvis epistolas quindecim scripserit sancta tamen ecclesia non amplius quam quatuordecim tenet* (*ibid.*, XXXV, 25).

tine[1]. Cependant ce célèbre évêque est trop savant et trop jaloux de montrer son savoir pour effacer toutes les traces de la critique des siècles antérieurs. Ainsi, dans l'Ancien Testament, les apocryphes, avec Esther, sont placés à la fin, comme quatrième classe, leurs auteurs étant inconnus; dans le Nouveau Testament il accole l'une à l'autre, sans remarquer la contradiction, les deux formules qui parlent de 14 épîtres de Paul et de 7 Églises auxquelles l'apôtre aurait écrit. Il mentionne les doutes des Latins au sujet de l'épître aux Hébreux, et l'opposition faite à plusieurs d'entre les épîtres catholiques[2]; mais, en fin de compte, tous les livres énumérés, même ceux de la *quatrième* classe, sont également inspirés, et leur véritable auteur est le Saint-Esprit[3]. Les réserves critiques de l'auteur, que nous venons de mentionner, ne sont plus, à vrai dire, que de pâles reflets de sa lecture de Jérôme.

On aura remarqué qu'Isidore, tout en étalant son érudition en ce qui regarde les apocryphes de l'Ancien Testament et les épîtres contestées du Nouveau, ne mentionne point de doutes relatifs à l'Apocalypse. Cela tenait probablement à une cause particulière, car il est impossible de supposer qu'il n'ait point eu connaissance du fait. En effet, nous savons qu'un concile de Tolède, tenu vers l'an 633 et auquel Isidore assistait, s'est occupé du livre en question pour en décréter la canonicité et pour prononcer l'ex-

[1] *Isidori Hisp. de offic.*, I, 12. Ejusd. *Etym.*, VI, 2. Ejusd. *Lib. procemior. in V. et N. T. init.*

[2] *Ad Hebræos ep. plerisque Latinis incerta propter dissonantiam sermonis. Eandem alii Barnabam, alii Clementem conscripsisse suspicantur. Petri..... secunda a quibusdam eius esse non creditur propter stili distantiam. Jacobus suam scripsit epistolam quæ et ipsa a nonnullis eius esse negatur. Joannis epistolas tres idem Joannes edidit quarum prima tantum a quibusdam eius esse asseritur (De off., l. c.).*

[3] La Sapience a été rejetée du canon par les juifs à cause de ses témoignages christologiques.



communication contre ceux qui refuseraient de le recevoir ou de le prendre pour texte de leurs prédications à une certaine époque de l'année[1]. Nous supposons que le silence d'Isidore à l'égard de cette controverse est calculé dans l'intérêt de ce décret, afin de ne pas en affaiblir l'effet par le souvenir intempestif d'une plus grande liberté des autres Églises. Mais le décret lui-même, avec sa rigueur tout inusitée, paraît avoir été dans un rapport direct avec la réaction anti-arienne qui avait prévalu, peu de temps avant cette époque, chez les Visigoths. La Bible gothique ne comprenait pas l'Apocalypse, à ce qu'il paraît; du moins ce qui nous en reste permet cette supposition; les catholiques latins étaient naturellement amenés à imposer aux populations nouvellement rentrées dans le giron de l'Église orthodoxe la Bible de cette dernière et à attacher une importance comparativement exagérée à ce qui avait constitué la différence. Il est surtout à remarquer ici que les Goths ariens ne recevaient pas non plus l'épître aux Hébreux; mais à cet égard les catholiques latins étaient loin de se trouver avec eux dans une opposition radicale. C'était encore là en Occident une question ouverte[2]. On ne peut d'ailleurs attacher qu'une minime importance à tout ce que les auteurs latins disent de ces matières. Isidore, qui n'a fait que des travaux de compilation, peut encore passer

[1] *Concil. Tolet.*, IV, *ap.* Mansi, X, p. 624, c. 17: *Apocalypsim librum multorum conciliorum auctoritas et synodica ss. præsulum romanorum decreta Joannis ev. esse perscribunt et inter divinos libros recipiendum constituerunt, sed quamplurimi sunt qui eius auctoritatem non recipiunt atque in eccl. Dei prædicare contemnunt. Si quis eum deinceps aut non receperit, aut a pascha usque ad pentecostem missarum tempore non prædicaverit excommunicationis sententiam habebit.*

[2] Nous trouvons, par exemple, dans Cassiodore (*loc. cit.*, cap. 8) que ce savant fut obligé de faire traduire du grec des homélies de Chrysostome sur cette épître, parce qu'il n'existait encore aucun travail exégétique en langue latine qu'il pût mettre entre les mains de ses moines.

pour savant, au point de vue de son siècle ; ses successeurs n'ont déjà plus ce modeste mérite. Ainsi les catalogues donnés par les évêques Eugène et Ildéfonse de Tolède, l'un en vers, l'autre en prose, s'en tiennent à l'énumération la plus complète sans y mêler des réflexions, soit critiques, soit polémiques ; le dernier est même littéralement copié du passage d'Augustin que nous avons mis nous-même sous les yeux de nos lecteurs. Du reste, ces Espagnols paraissent avoir eu un intérêt plus marqué à insister sur la détermination du canon biblique. Car nous savons qu'au cinquième siècle, et probablement plus tard encore, leur pays était inondé de livres apocryphes et hérétiques [1], c'est-à-dire de légendes d'origine suspecte (gnostique ou manichéenne), qui répandaient le poison de l'hérésie par l'attrait même des récits merveilleux, récits contre lesquels, sans cela, les gardiens de l'orthodoxie n'auraient eu rien à remontrer.

Pendant que l'Occident voyait peu à peu la science théologique se réduire à la lecture de quelques auteurs choisis du quatrième et du cinquième siècle, ou aux extraits diversement remaniés qu'on faisait de leurs ouvrages ; l'Orient conservait encore un dernier reste d'activité propre, bien qu'il se ressentît également de l'affaissement général. Mais dans notre sphère spéciale et restreinte, cette légère différence se fait à peine sentir. Au contraire, nous avons à signaler un fait assez important qui prouve avec la dernière évidence qu'une science positive du canon n'existait pas même dans l'Église grecque, et que les règlements qu'on prétendait faire pour fixer enfin d'éternelles hésitations eurent, à la fin du septième siècle, comme trois cents ans auparavant, pour unique résultat de les perpétuer,

[1] *Turribii episc. Astur. epistola de non recipiendis apocr. scripturis, in Opp. Leonis M.*, éd. Ballerin., I, 711. *Leonis ep. ad eundem* (*ibid.*, I, 706).

de les consacrer même. En 691 et 692, sous l'empereur Justinien II, il se tint un concile à Constantinople, dans la partie du palais impérial appelée Trullum [1], le premier concile œcuménique qui s'occupât du canon biblique, du moins implicitement. Par un de ses premiers décrets il détermina la série des autorités qui devaient faire loi dans l'Église. Parmi ces autorités se trouvent énumérés les 85 canons dits apostoliques; puis un certain nombre de synodes, notamment ceux de Laodicée et de Carthage; enfin, un grand nombre de Pères, entre autres Athanase et Amphilochius. Or nous n'avons pas besoin de rappeler qu'à l'égard de la nomenclature des livres bibliques on sanctionnait de cette manière les opinions les plus disparates et les plus contradictoires. Tous nos lecteurs savent la grande différence qui existe entre la liste de Laodicée et celle de Carthage, en quoi diffèrent Athanase et de nombreux Pères grecs de son siècle, tout aussi orthodoxes que lui, de quels livres extra-canoniques l'Église est dotée par les anciens règlements attribués aux apôtres, en un mot, il n'y a pas un seul parmi tous les écrits sur lesquels les jugements ont varié dans les siècles précédents, qui ne se trouve à la fois admis et repoussé, déclaré canonique ou exclu du canon, par une pareille décision [2]. On dirait que les membres du concile n'avaient pas même lu les textes qu'ils sanctionnaient ainsi. Le fait est que la Bible et son canon les préoccupaient fort médiocrement. L'essentiel pour eux était de fixer l'orthodoxie et la discipline sur d'autres points d'une importance plus immédiate au point de vue de ces temps-là; un détail de si peu de portée pratique

[1] *Concil. Trullanum*, *ap.* Mansi, XI, 939.

[2] Les canons apostoliques admettent les sept épîtres catholiques, mais ils admettent également les *Constitutions apostoliques ;* or ces dernières excluent les sept épîtres. Pour l'Apocalypse et les apocryphes de l'Ancien Testament il est superflu de mettre en regard les déclarations contradictoires.

pouvait ne pas attirer l'attention de ceux qui préparaient les formules à soumettre à la sanction de l'assemblée. Si l'Église de Rome a rejeté ce concile, ce n'est pas assurément en vue des difficultés que nous venons de relever et qui existaient également chez elle; elle avait bien d'autres motifs d'être mécontente de ses décrets[1].

Il est évident qu'une décision aussi peu claire et positive n'était pas de nature à faire disparaître, de la littérature théologique postérieure, tous les souvenirs de la critique, toutes les traces d'une diversité, qui était pourtant si peu en harmonie avec l'esprit d'une génération dévorée par le besoin de l'uniformité religieuse. Du moins nous pouvons encore produire pour les siècles suivants les preuves matérielles du fait que nous tenons à établir dans tout le cours de ce récit. Le célèbre Jean de Damas († 754), le premier théologien chrétien qui essaya de donner une forme systématique à l'ensemble des croyances de l'Église, vient naturellement aussi à parler du canon, dans son grand ouvrage dogmatique[2]. Il divise l'Ancien Testament en quatre Pentateuques ou corps d'ouvrages composés chacun de cinq livres : la Loi, les Écritures, les Poésies et les Prophètes[3]. Dans cette combinaison, Job est rangé, contre l'usage, parmi les livres poétiques; Esdras et Esther se trouvent relégués dans un appendice; les apocryphes, notamment les deux Sapiences, ne sont pas

[1] Le second concile de Nicée (787), préoccupé avant tout du soin de rétablir le culte des images, souscrivit aux décrets du Trullanum sans entrer dans un examen critique. Il se borna à proscrire l'épître aux Laodicéens, qui avait trouvé une place dans quelques exemplaires de la Bible.

[2] *Joannis Damasc. de orthod. fide*, IV, 17.

[3] ἡ νομοθεσία ou cinq livres de Moïse; τὰ γραφεῖα, Josué, Juges, Samuel, Rois, Paralipomènes; αἱ στιχήρεις βίβλοι, Job, Psautier, Salomon; ἡ προφητική. Voyez plus haut (p. 180) la classification analogue de Cyrille de Jérusalem.



comptés du tout[1]. Dans le Nouveau Testament il énumère, à la suite des 27 livres canoniques, les 85 canons dits des apôtres, et même, d'après une variante, les deux épîtres de Clément.

Un demi-siècle plus tard, le patriarche Nicéphore de Constantinople († 828) inséra dans son *Abrégé de chronographie* un catalogue des livres saints, curieux à plus d'un égard. Son Ancien Testament se compose de 22 livres canoniques, parmi lesquels se trouve Baruch (intercalé sous un numéro spécial entre Jérémie et Ézéchiel), mais non Esther. Le Nouveau Testament compte 26 livres, sans l'Apocalypse. Puis, sous le titre d'*antilégomènes*, viennent les Machabées, la Sapience, l'Ecclésiastique, les Psaumes de Salomon, Esther, Judith, Susanne, Tobie, les Apocalypses de Jean et de Pierre, l'épître de Barnabas et l'évangile des Hébreux. Enfin vient une longue liste d'apocryphes, parmi lesquels on remarque les *Constitutions*, les épîtres de Clément, d'Ignace, de Polycarpe et le *Pasteur*. Cette pièce est comprise aussi dans la traduction latine de la *Chronographie*, faite vers la fin du neuvième siècle par le bibliothécaire romain Anastase. Chaque titre de livre est accompagné d'un chiffre indiquant le nombre des lignes qu'il contient; ces chiffres manquent seulement aux épîtres catholiques, où le traducteur a eu soin de les ajouter. Ce catalogue d'ailleurs ne paraît pas être l'œuvre de l'historien qui nous l'a transmis. Il doit être beaucoup plus ancien, comme on peut le voir par les résultats critiques qu'il représente, par la mention de plusieurs ouvrages qui n'existaient probablement plus au temps de Nicéphore (comme l'évangile des Hébreux), ainsi que par l'absence de toute note bibliogra-

[1] ἐνάρετοι μὲν καὶ καλαὶ ἀλλ' οὐκ ἀριθμοῦνται οὐδὲ ἔκειντο ἐν τῇ κιβώτῳ, phrase empruntée à Épiphane.



phique pour les épîtres catholiques, ce qui ne s'explique guère que par la supposition d'une origine antérieure à l'époque où ces épîtres se trouvaient généralement jointes aux Bibles. Mais, avec cette supposition même, la pièce dont nous parlons est d'un intérêt particulier pour la connaissance de l'état de la question du canon au temps de Nicéphore. En l'insérant dans son ouvrage, le patriarche déclare implicitement qu'il n'a pas de meilleure liste à donner, et celle qu'il donne, il ne la juge pas incompatible avec l'orthodoxie de l'Église dont il est le chef.

Le faible réveil de l'activité littéraire en Occident qui caractérise l'époque carlovingienne ne nous fournit guère d'éléments nouveaux pour l'histoire du canon. Les théologiens de la Gaule et de l'Allemagne ne connaissent plus que la traduction de Jérôme, et les catalogues qu'ils donnent sont généralement conformes à la Vulgate. Si le plus fécond exégète du neuvième siècle, Raban Maur, archevêque de Mayence († 856), donne un catalogue complet de 72 livres bibliques [1], en mentionnant les réserves faites par les anciens au sujet des antilégomènes, il n'y a là rien de bien remarquable, car on s'aperçoit de prime abord que toute cette science critique est littéralement empruntée à Isidore, au delà duquel les recherches de l'érudition franque ne trouvaient guère nécessaire ou prudent de s'aventurer. Les anciennes distinctions n'étaient plus de saison [2]. De même, si son contemporain, l'évêque Aimon de Halberstadt († 853), prend la peine de défendre la canonicité de l'épître aux Hébreux [3] ce n'est pas à dire que celle-ci ait rencontré de l'opposition dans les couvents des bords

[1] *Rab. Mauri de instit. cleric.*, II, 53 et suiv.

[2] *Hos (ll. apocr. V. T.) moderno tempore inter S. S. enumerat ecclesia legitque eos sicut cæteras canonicas* (Id., *Prol. in Sap.*).

[3] *Haimon. Halb. hist. sacr.*, III, 3.

de la Saale ; l'auteur se plaît seulement à orner son ouvrage de quelque brin de science ramassé en passant dans ses lectures [1]. Cependant il y aurait à citer des exemples d'un jugement plus indépendant. Ainsi l'auteur anonyme d'un ouvrage sur les miracles bibliques [2] déclare formellement vouloir exclure les récits du Bel, du dragon et des Machabées, parce qu'ils ne jouissent pas de l'autorité canonique. Ainsi encore Notker aux grandes lèvres, religieux de Saint-Gall († 912), applique cette même critique aux livres d'Esther et des Paralipomènes [3].

Le nom de Charlemagne lui-même peut trouver une place dans cette histoire du canon. Le puissant empereur, qui tenait à honneur d'être le défenseur et le soutien de l'Église, ne croyait pas qu'il fût au-dessous de sa dignité de veiller à la pureté des Écritures [4] ; mais cela ne veut pas dire qu'il se soit occupé de la critique du canon. Nous avons déjà eu ailleurs [5] l'occasion de prouver qu'il n'était préoccupé que de l'exactitude des copies latines, devenues de plus en plus fautives par l'ignorance des clercs [6]. Quant à la collection elle-même, il est à croire que l'empereur s'en tint aux usages généralement reçus. Du reste, le pape Adrien Ier lui avait envoyé un recueil de lois ecclésiastiques, parmi lesquelles se trouvait aussi la lettre d'Inno-

[1] Il existe beaucoup d'autres listes dans les auteurs du neuvième siècle et des siècles suivants, mais il est inutile de les reproduire ; elles ne font que se copier.

[2] *Anonymus anglus de mirab. S. S. in Opp. Augustini*, t. XVI, éd. Bass., l. II, 32 et suiv.

[3] *Notker Labeo de viris illustr.*, c. 3 : *Non pro auctoritate sed tantum pro memoria et admiratione habentur.*

[4] *Volumus et ita missis nostris præcepimus ut in ecclesiis libri canonici veraces habeantur* (*Baluzii Capitul. r. franc.*, I, 210).

[5] *Fragments relatifs à l'hist. de la Bible fr.* (*Revue de théol.*, 1re série, II, p. 65 et suiv.).

[6] *Igitur quia curæ nobis est ut nostrarum ecclesiarum status ad meliora semper proficiat.... universos V. et N. T. libros librariorum imperitia depravatos correximus* (*Capitul.*, *l. c.*, p. 203).

cent Ier à Exsuperius de Toulouse, lettre dont nous avons donné la substance plus haut et qui contenait une liste complète des livres sacrés. Il est vrai qu'on cite souvent un capitulaire d'Aix-la-Chapelle (789), qui invoque, à l'égard du canon biblique, la décision du concile de Laodicée, ce qui reviendrait à dire que l'Église de l'empire franc aurait rejeté officiellement les apocryphes de l'Ancien Testament et l'Apocalypse. C'est ainsi que l'ont compris plusieurs auteurs. Mais d'après les résultats de la critique moderne on est autorisé à penser qu'en rappelant le décret de Laodicée on n'a eu en vue que la défense de lire à l'Église d'autres livres que ceux qui étaient reçus comme canoniques, tandis que la nomenclature elle-même, formant aujourd'hui le 60e article des actes du synode en question, n'a point été connue des rédacteurs de ceux d'Aix-la-Chapelle ni reproduite par eux.

Avant d'aller plus loin, jetons encore un coup d'œil sur une classe particulière de documents plus éloquents que les Pères et plus positifs que les conciles en fait de questions relatives au canon : ce sont les Bibles elles-mêmes qui nous restent de cette période. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler l'importance de leur témoignage; nous accordons volontiers que cette importance va en diminuant à mesure que nous avançons vers les temps modernes; toutefois il ne sera pas superflu d'en dire encore quelques mots en passant. Si nous parlons ici de Bibles, nous employons un terme passablement impropre; du moins il n'y a guère que la traduction latine dont il existe encore quelques exemplaires complets, ou supposés avoir été tels, qui soient antérieurs au onzième siècle; en langue grecque (Septante et Nouveau Testament) il n'y en a pas un seul en dehors des trois ou quatre manuscrits les plus anciens dont il a déjà été parlé. Mais l'examen des nombreuses

parties détachées qui nous sont parvenues, et dont plusieurs appartiennent à la période carlovingienne, ne laisse pas que d'être très-instructif. Ainsi c'est un fait très-utile à noter, qu'il existe deux fois autant d'exemplaires des évangiles (au delà de 500) que des épîtres ; que les épîtres de Paul, dont nous possédons environ 260 copies, ont été beaucoup plus souvent transcrites que les épîtres catholiques; que l'Apocalypse a été copiée et par conséquent lue et employée bien plus rarement encore que ces dernières, de sorte qu'il n'en reste pas cent exemplaires. Ces chiffres nous font voir clairement que la notion du canon du Nouveau Testament n'était pas essentiellement un fait dogmatique (d'après lequel toutes les parties du texte auraient dû être censées également sacrées et nécessaires), mais plutôt une affaire de la pratique ecclésiastique, subordonnée à des besoins indépendants des théories de l'école. Si l'Apocalypse seule faisait ici exception, on pourrait croire que la rareté des copies provenait uniquement de la défaveur avec laquelle la critique accueillait ce livre en Orient. Mais cette défaveur elle-même se basait sur des préventions étrangères à la science historique, et certes, dans le cas contraire on ne s'expliquerait pas l'exiguité comparative du nombre des exemplaires des épîtres pauliniennes, dont personne assurément ne révoquait en doute l'authenticité. Parmi les volumes qui contiennent ces épîtres, il y en a plusieurs qui n'en comprennent que treize. Ainsi, pour ne parler que des manuscrits antérieurs au dixième siècle, l'épître aux Hébreux manque totalement dans le Codex G (Dresde) ; elle n'est donnée qu'en latin et non en grec dans le Codex F (Cambridge) ; elle est ajoutée par une main beaucoup plus récente dans le Codex D (Paris) ; elle n'est point arrivée à obtenir une place assurée parmi les autres épîtres auxquelles on l'a jointe, car tan-

tôt elle est placée entre les Thessaloniciens et Timothée, tantôt après l'épître aux Colossiens, le plus souvent après celle à Philémon, comme un appendice ajouté après coup à un recueil déjà complet, et cette variété, en apparence toute fortuite, dans la place qui lui est assignée, est un indice sûr de la persistance du doute traditionnel. Les nombreux manuscrits latins qui nous ont été conservés n'ont point encore été suffisamment examinés au point de vue de l'histoire du canon; cependant dès à présent nous sommes en mesure de signaler quelques faits qui prouvent que des recherches dirigées dans ce sens ne seraient pas stériles. Ainsi l'on y trouve souvent cette quinzième épître de Paul dont il a déjà été parlé, celle aux Laodicéens, petite pièce apocryphe, dont on ne connaît pas l'origine, mais qui n'est qu'une pauvre compilation de phrases pauliniennes, faite uniquement dans le but de combler une prétendue lacune dans la littérature apostolique[1]. Elle n'a pas de place fixe dans les Bibles, se trouvant tantôt après celle aux Galates, tantôt tout à la fin, souvent aussi précédant les épîtres pastorales. De la Vulgate elle a passé dans les traductions allemandes et romanes du moyen âge. Nous l'avons rencontrée dans la version des Albigeois[2]. Elle était si bien considérée comme authentique, comme partie intégrante de la Bible, qu'elle y a été comprise lors de l'invention de l'imprimerie, et longtemps après encore. Nous pourrions citer une série d'éditions latines, allemandes et autres, qui la contiennent, et le nombre en est probablement plus grand que nous ne savons[3]. Ce n'est pas d'ailleurs le seul livre de ce genre qui ait été confondu

[1] Coloss. IV, 16.

[2] *Revue de théol.*, 1re série, V, p. 335.

[3] Elle n'existe dans un aucun manuscrit grec. Le Codex G des épîtres de Paul se termine par le titre: *Aux Laodicéens*, corrompu en πρὸς Λαουδαχησας ἄρχεται ἐπιστολή; mais le texte n'y est pas.

avec la Bible. Dans un manuscrit de la bibliothèque de Dresde, on trouve le *Pasteur* d'Hermas intercalé entre les Psaumes et les Proverbes; le nombre des livres des Machabées se trouve quelquefois porté jusqu'à quatre; la petite pièce appelée la Prière de Manassé, et inconnue à l'Orient a eu la chance de se maintenir à sa place usurpée jusqu'à nos jours.

En parlant de ces manuscrits, nous avons déjà franchi la limite de la période carlovingienne dont nous avons recueilli précédemment les témoignages. Il nous reste encore à glaner quelques détails intéressants dans le vaste champ de la période du scolasticisme. On sait assez que cette dernière se caractérise surtout par l'absence totale d'études historiques et par un besoin excessif de subtilité théorique et de systématisation. Cependant cette caractéristique ne suffit pas ici. D'autres éléments encore doivent être reconnus dans la vie spirituelle des générations qui ont précédé l'époque de la Réforme. L'exégèse était nulle, ou plutôt ce qu'on appelait de ce nom, c'étaient des rêveries mystiques, des interprétations allégoriques appliquées de préférence aux textes les moins féconds pour l'édification chrétienne, et ces élucubrations quelquefois ingénieuses et spirituelles, souvent imprégnées d'un esprit de profonde piété, mais plus fréquemment fades, recherchées et absurdes, étaient regardées de plus en plus comme l'accompagnement obligé d'un texte qu'on se persuadait n'avoir été écrit que pour servir à de pareilles études. La *glose*[1], surtout quand elle se couvrait d'un nom plus ou moins connu et vénéré, plus ou moins ancien, quand elle prenait les allures tranchantes d'une affirmation pour ainsi dire lexicographique, devenait une partie intégrante du

[1] Voyez, sur le sens et l'histoire de ce terme, notre article dans l'*Encycl. théol.* de Herzog.

texte, s'y mêlait, d'abord en forme de note marginale, puis par des intercalations de plus d'un genre. Le savoir historique sur les livres bibliques et leurs auteurs n'était plus qu'un tissu de légendes (dont une bonne partie, soit dit par forme de parenthèse, a passé dans le savoir du protestantisme français et anglais), et se propageait d'autant plus aisément que la tendance dominante vers l'allégorie s'alliait très-bien au goût du merveilleux, un même lustre poétique se reflétant sur ces deux éléments en apparence étrangers l'un à l'autre. En général il n'existait plus, à cet égard, de distinction entre ce qui était canonique ou apocryphe ; ou plutôt on serait tenté de dire que les récits légendaires sur la vie des personnages bibliques étaient plus connus et surtout plus goûtés que la narration simple et sobre de l'Évangile ; les livres didactiques de l'Ancien comme du Nouveau Testament étaient tombés dans l'oubli[1]. En revanche, les livres rituels, indispensables au culte, et comme tels plus répandus et plus populaires que la Bible elle-même, devenaient presque nécessairement partie intégrante du canon, puisqu'ils étaient canoniques dans le sens primitif et principal du mot, c'est-à-dire réglés par l'autorité ecclésiastique. La terminologie même amenait donc la confusion ou la consacrait ; et l'usage public, qui rapprochait chaque jour les textes bibliques et les formules de la liturgie, leur assura une dignité parfaitement égale[2]. Dom Mabillon[3] trouva dans le couvent de

[1] Pour de plus amples détails, nous nous rapportons à ce que nous avons dit dans nos *Fragments sur l'hist. de la Bible fr.* (*Revue de théol.*, 1re série, IV) et surtout dans les *Mélanges de théol.* (*Beiträge* etc.), t. VI.

[2] *Aurel. Agricola de chr. eccl. politia*, éd. Ritter, I, 156 : *Sacros libros appellamus illos qui canonicas continent V. et N. T. scripturas quæ in sacra liturgia leguntur. Hujus generis potissimum sunt evangelia atque apostolorum epp. et acta, tum ex V. T. prophetarum scripta. His addimus missæ canonem quem inter sacros libros merito recensemus.*

[3] *Mus. ital.*, I, 396.

Bobbio un livre liturgique fort ancien qui contenait un catalogue des livres saints dans lequel le Nouveau Testament était compté à raison de 28 livres : quatorze et sept épîtres, l'Apocalypse, les Actes, les évangiles, et un livre *sacramentorum*, c'est-à-dire le missel.

En présence d'un si parfait oubli de l'idée théologique du canon, il ne saurait y avoir un grand intérêt à recueillir, dans les principaux auteurs de la période scolastique, des opinions individuelles sur la forme et la teneur du recueil sacré. Cependant, comme notre récit est le premier de son genre en France, nous aimons mieux courir le risque d'impatienter nos lecteurs que d'y laisser une lacune plus ou moins sensible. D'ailleurs les noms que nous aurons à citer ne sont pas inconnus dans l'histoire de l'Église et des lettres. On verra, par les détails que nous allons exposer, que la science de saint Jérôme défrayait toujours encore les écoles ; seulement, d'imparfaite, d'insuffisante qu'elle avait été jadis, elle était devenue hardie et superflue pour une génération déshéritée.

Pierre de Clugny († 1156) compte 22 livres *authentiques* dans l'Ancien Testament, après lesquels il en reste six autres qu'il ne peut pas passer sous silence, et qui, tout en ne pouvant pas obtenir le même rang distingué, ont cependant mérité, par leur contenu excellent et nécessaire, d'être reçus par l'Église [1]. Hugues de Saint-Victor († 1141) parle dans le même sens en disant des apocryphes de l'Ancien Testament qu'ils sont lus, mais non écrits dans le canon [2]. Pour le Nouveau Testament il compte huit livres en deux *ordres* ou séries : d'un côté, les quatre évangiles ;

[1] *Petri Cluniac. Ep.* 2, lib. I : *....restant post hos authenticos ll. sex non reticendi libri* (*Sap., Sir., Jud., Tob., Macc.*) *qui, etsi ad illam sublimem præcedentium dignitatem pervenire non potuerunt, propter laudabilem tamen et pernecessariam doctrinam ab ecclesia suscipi meruerunt.*

[2] *Hugon. a S. Victore elucidd. de S. S.*, c. 6.

de l'autre, les Actes, Paul, les épîtres canoniques et l'Apocalypse. Il parle encore d'un troisième *ordre*, qui comprend en première ligne les Décrétales, ensuite les écrits des Pères orthodoxes. Évidemment il ne s'agit pas ici d'une troisième classe, relativement à la dignité (puisque les deux autres classes, c'est le Nouveau Testament), mais bien en vue d'une énumération qui doit distinguer ce qui appartient à l'Église chrétienne en propre, de ce qu'elle possède en commun avec la Synagogue. Toutefois il déclare que les livres de ce troisième ordre ne sont pas assimilés aux livres canoniques, mais à ceux qui sont simplement lus[1]. Jean de Salisbury, évêque de Chartres († 1182), en rappelant les diverses listes de Cassiodore, déclare[2] que pour sa part il s'en tient à Jérôme, comme à l'auteur le plus digne de foi dans ces matières ; il y a donc 22 livres dans l'Ancien Testament ; les apocryphes (auxquels il joint le *Pasteur*, qu'il dit n'avoir jamais vu) ne sont point au canon, bien qu'on les reçoive pieusement parce qu'ils édifient la foi et la religion[3]. En parlant du Nouveau Testament, cet auteur répète tout ce qu'il a lu dans sa source sur les doutes des anciens relatifs aux antilégomènes, bien entendu sans y attacher plus d'importance que nous n'en attachons à d'autres curiosités de la tradition. Mais il compte quinze épîtres de Paul, et ici les errements de son siècle l'emportent bien décidément sur les réclamations du savant moine de Bethléhem[4].

En général, la science de ces temps-là était toute d'em-

[1] La même distinction des apocryphes de l'Ancien Testament est aussi faite par Richard de Saint-Victor (*Exceptt.*, II, 9), par Pierre-le-Mangeur, sur lequel nous nous permettons de rappeler notre article dans la *Revue*, t. XIV ; et d'autres encore. Cependant cet avis n'est pas celui de tous les auteurs.

[2] *Joann. Sarisber. ep.* 172 *ad Henric. comit.*

[3] *Quia religionem et fidem ædificant pie admissi sunt.*

[4] *Quindecima quæ ecclesiæ Laodicensium scribitur, licet* (*ut ait Jeronymus*) *ab omnibus explodatur, tamen ab apostolo scripta est !*



prunt, et l'on ne peut pas faire grand fond sur les apparences de critique qui se rencontrent de côté et d'autre dans des écrivains essentiellement compilateurs. L'Église et sa tradition étaient tout; le savoir individuel n'était rien; et il est fort bon qu'on se pénètre de cette vérité pour en bien apprécier les conséquences inévitables et pour ne pas se faire illusion sur les effets qui se produiraient si les mêmes causes devaient agir de nouveau. Le grand saint Thomas d'Aquin[1] ne montre pas, sans doute, sa science sous un jour bien brillant quand il raconte qu'avant le synode de Nicée quelques-uns ont douté si l'épître aux Hébreux était bien de saint Paul, comme si le synode de Nicée avait eu affaire à cette question; mais il ne faut pas non plus exagérer la portée de la définition donnée par l'auteur inconnu d'une glose insérée dans le corps du droit canon[2], et d'après laquelle on distingue dans la Bible des livres de différente valeur. Les idées restaient flottantes, les théories incertaines, par la simple raison que l'intérêt pratique manquait avant toute autre chose.

Si la science de l'Occident, en tant qu'elle éprouve le besoin de se produire, s'appuie sur Jérôme (puisqu'elle maintient en quelque sorte la distinction des apocryphes de l'Ancien Testament), la science de l'Orient s'en tient de préférence aux autorités officielles, dont elle se plaît à rappeler les décisions sans chercher à en effacer les contradictions. En effet, on trouve dans les nombreux commentateurs du droit ecclésiastique[3], non pas tant des cata-

[1] *Thom. Aquin. Prolog. in ep. ad Hebr.*

[2] *Decret. Gratiani*, P. I, dist. 19, c. 6: *Potest esse quod omnes recipiantur, non tamen quod omnes eadem veneratione habeantur.*

[3] Par exemple Zonaras, Alexius Aristenus, Théodore Balsamon, Arsenius, Blastares, dont on trouve les travaux réunis dans les collections des canonistes. Les passages relatifs à notre sujet ont été réunis pour la première fois par Credner, *Hist. du canon*, p. 251 et suiv.

logues complets que l'indication des textes qui règlent la question du canon. Ces textes sont surtout le 85e des canons apostoliques et le décret du concile de Constantinople (*Trullanum*, 692), subsidiairement les Pères cités par ce concile, le synode de Carthage et quelquefois celui de Laodicée, mais rarement son fameux 60e canon, qui donne la liste des livres saints et qui paraît n'avoir pas été généralement connu à cette époque. D'après ce qui a été dit de tous ces textes, on doit savoir que, même indépendamment de celui qui a été nommé en dernier lieu, ils ne s'accordent pas du tout dans les détails. Cela prouve seulement que l'autorité des décrets une fois rendus, et celle des Pères, était dans le fait chose plus importante que la question de la canonicité de l'un ou de l'autre livre. Le 85e canon servant ici de base et de point de départ, l'adjonction des apocryphes et de l'Apocalypse (omis dans cet article) est quelquefois mentionnée comme facultative; l'exclusion des épîtres de Clément et des *Constitutions* (qui y sont comprises) est justifiée, soit par les autres textes, soit par la falsification hérétique que ces dernières auraient subie. Mais l'une comme l'autre exception est relatée avec une parfaite indifférence pour le fond de la question, que les jurisconsultes abandonnaient aux théologiens, lesquels ne s'en préoccupaient pas davantage.

Nous citerons encore Nicéphore Calliste, auteur du quatorzième siècle, qui a inséré dans son *Histoire ecclésiastique*[1] une note étendue sur le canon biblique. Nous y voyons qu'il accepte explicitement et sans réserve le Nouveau Testament complet, avec les 27 livres que nous y mettons aussi. Il a lu Eusèbe; il connaît et reproduit tout ce qui s'est dit autrefois sur les sept antilégomènes; mais il

[1] *Niceph. Callisti hist. eccl.*, II, 45 et suiv.

pense que les doutes à leur égard sont définitivement écartés et il affirme que les Églises sont unanimes à ce sujet[1].

Plusieurs symptômes cependant viennent nous annoncer, au milieu de cette époque de ténèbres, qu'un changement se prépare dans la direction des études théologiques. Le mouvement religieux et littéraire qui caractérise la seconde moitié du douzième siècle ne tarda pas à réagir sur la sphère que nous explorons ici plus particulièrement. Nous ne croyons pas nous tromper en relevant d'abord un faible effort, tenté par un petit nombre de théologiens, pour franchir la limite étroite de la science latine, de la Bible vulgaire et de l'interprétation allégorique, pour s'enquérir un peu de la forme et du sens qu'elle avait eus chez les juifs. Le souvenir de la différence, nous venons de le voir, n'avait jamais été complétement effacé; mais ceux-là mêmes qui assignaient une place à part aux cinq apocryphes ne connaissaient le reste que sous la forme usuelle. Or il est intéressant de constater qu'on commença enfin à regarder de plus près à la forme primitive de certains livres et bientôt aussi à mettre à profit de nouvelles lumières pour l'intelligence des textes. Si modeste qu'il soit, ce début de la science moderne mérite d'être noté. Il se rattache peut-être à quelques rapports plus intimes entre les théologiens chrétiens et les savants exégètes de la Synagogue, qui florissaient à cette époque des deux côtés des Pyrénées.

Ainsi nous trouvons dans les œuvres de Pierre de Blois[2] († 1200) un catalogue des livres de la Bible qui non-seulement tient compte de la division du canon de la Syna-

[1] ταῦτα μὲν εἰ καὶ ἀμφίβολα τοῖς πρότερον ἔδοξαν, ἀλλ' οὖν ἁπάσαις ἐς ὕστερον ταῖς ὑπ' οὐρανὸν ἐκκλησίαις τὸ ἀναντίῤῥητον ἐσχηκότα ἐγνώκαμεν.

[2] *Petr. Blæsensis de divisione et scriptoribus ss. ll.*

gogue (bien que l'ordre des hagiographes soit autre que dans la Bible hébraïque), mais qui mentionne même le titre que porte chaque livre chez les juifs. Toutefois l'auteur n'est pas sûr de son fait, puisqu'il hésite à détacher Ruth et les Lamentations des livres des Juges et de Jérémie auxquels ces écrits se trouvaient joints dans la Bible latine. Il range dans un quatrième *ordre* les cinq (ou six) livres apocryphes que les juifs excluent du canon, mais que l'Église du Christ honore et prêche comme divins. On voit que l'antipathie contre les juifs contribuait à maintenir ces apocryphes au canon[1]. Voici un catalogue analogue que donne le dominicain Hugues de Saint-Cher († 1263) dans le prologue de sa postille sur Josué. Nous le transcrivons dans une note pour donner en même temps à nos lecteurs une idée de la forme que la science revêtait sous la main de ces puissants dialecticiens, et du goût littéraire qui façonnait leurs élucubrations[2]. On y verra une nomenclature arrangée sur le canon hébreu, bien que sans doute l'auteur ne tienne sa science que de seconde main et qu'il ait dû user d'une certaine liberté à cause des règles de la versification, lesquelles, comme on s'en convaincra, ne lui ont pas causé trop de soucis. En mettant le *Pasteur* parmi les apocryphes de l'Ancien Testament,

[1] Ce catalogue de Pierre de Blois n'est pas le seul du siècle qui reproduise les titres hébreux.

[2] *Quinque libros Moysi Josue Judicum Samuelem*
Et Malachim; tres præcipuos bis sexque prophetas
Hebræus reliquis censet præcellere libris.
Quinque vocat legem, reliquos vult esse prophetas.
Post hagiographa sunt: Daniel David Esther et Esdras
Job Paralipomenon et tres libri Salomonis.
Lex vetus his libris perfecte tota tenetur.
Restant Apocrypha: Jesus Sapientia Pastor
Et Macchabæorum libri Judith atque Tobias.
Hi quia sunt dubii sub canone non numerantur,
Sed quia vera canunt ecclesia suscipit illos.

l'illustre cardinal nous épargne la peine de nous extasier sur ses innovations; c'est d'ailleurs une peccadille que nous lui pardonnerons plus volontiers que sa malheureuse division de la Bible en chapitres, par laquelle il s'est rendu tristement immortel.

Au siècle suivant, le franciscain normand Nicolas de Lyra († 1340) fait déjà valoir des connaissances positives en hébreu; mais ses mérites appartiennent plutôt à l'histoire de l'exégèse qu'à celle du canon, au sujet duquel les réserves qu'il fait ne dépassent guère les hardiesses de ses prédécesseurs[1].

Un siècle plus tard (car les progrès en ces temps-là n'allaient pas très-vite), survinrent les Grecs, les études classiques, la philosophie platonicienne, les grands mouvements d'opposition à Rome, faits qui exercèrent une influence plus ou moins énergique sur la marche des études bibliques. Mais les effets qu'ils produisirent ne rentrent qu'en partie dans le cadre de notre récit, et en tout cas nous préférons en parler dans un chapitre spécial.

Nous terminerons celui-ci en rappelant à nos lecteurs un second symptôme de réveil plus immédiatement fécond que celui dont nous venons de les entretenir. Nous voulons parler du mouvement religieux qui se rattache au nom des Vaudois, des Albigeois et d'autres sectes qui essayèrent de se soustraire au joug de la tradition romaine. Comme cette opposition s'appuyait sur la Bible, en partie du moins (bien que ce ne soit pas autant qu'il a plu a l'historiographie protestante de l'affirmer), l'Église dominante elle-même se trouva dans la nécessité d'y revenir dans l'intérêt de sa défense ou de sa polémique. Comme les premières versions en langue populaire ont dû le jour à ces ten-

[1] *Nic. Lyr. Postilla* (*passim*) dans les préfaces sur les apocryphes: *Non sunt de canone sed per consuetudinem romanæ ecclesiæ leguntur.*

dances, celles-ci occupent une place très-importante dans l'histoire des Écritures saintes[1]. Pour le moment nous nous bornons à reproduire en peu de mots ce qui regarde l'histoire du canon. Les Albigeois ou Cathares, en leur qualité de dualistes, rejetaient généralement l'Ancien Testament, dont ils attribuaient l'origine au mauvais principe (au diable); cependant, d'après plusieurs témoignages contemporains, il paraît que cette opinion ne fut pas partagée par tous les membres de la secte, et que quelques-uns se bornaient à un triage qui circonscrivait le rejet dans des limites plus étroites en le restreignant à la Loi proprement dite et aux livres historiques. On trouvera les preuves de ces faits exposées et discutées dans nos précédents travaux sur la matière; il est sans doute superflu de les répéter ici. D'ailleurs cette critique toute subjective et dogmatique, exercée par des hommes qui avaient rompu avec l'Église, ne changea point le cours naturel des idées et ne saurait prouver qu'une seule chose, savoir que dans les camps les plus opposés la Bible dut se plier aux exigences des systèmes. Ce n'est point dans l'intérêt de la pureté des textes que les Cathares faisaient leur triage, mais bien dans l'intérêt de leur théologie essentiellement hérétique; et ils n'étaient point dans le cas de faire aux catholiques des reproches au sujet de l'adjonction de certains livres non canoniques, eux qui se nourrissaient eux-mêmes de la lecture de livres apocryphes, comme la Vision d'Ésaïe[2]. Pour le Nouveau Testament nous n'avons pas besoin de consulter les anciens, puisque nous en

[1] Voy. nos articles dans la *Revue*, 1re série, II, p. 321; V, p. 321; VI, p. 65.
[2] Moneta, *Summa adv. Cathar.*, p. 218; *Dicunt prophetas bonos fuisse, aliquando autem omnes damnabant præter Isaiam cuius dicunt esse quemdam libellum in quo habetur quod spiritus Isaiæ raptus a corpore usque ad septimum cœlum ductus est in quo vidit quædam arcana quibus vehentissime innituntur.*

possédons encore un exemplaire complet dans lequel l'Apocalypse se trouve placée entre les Actes et les épîtres catholiques, et les *quinze* épîtres de Paul à la fin[1]. Ils avaient en outre un écrit attribué à l'apôtre Jean, dont le texte a été retrouvé de nos jours et qui était destiné à appuyer leurs dogmes particuliers[2].

Quant aux Vaudois, nous nous bornons ici à répéter ce que nous avons longuement prouvé ailleurs, savoir que l'opinion vulgaire qui leur fait honneur d'une séparation soigneuse des apocryphes de l'Ancien Testament d'avec les livres canoniques, est fausse et erronée de tous points. Elle se fonde sur une prétendue Confession de foi datée de 1120, qui est aujourd'hui reconnue pour être supposée, du moins antidatée, et pour appartenir au plus tôt à l'année 1532[3]. Les Vaudois du moyen âge ne connaissaient et ne pouvaient connaître que la Vulgate telle qu'elle était généralement reçue de leur temps; il est même fort douteux qu'ils en aient jamais eu une version complète. Mais parmi les quatre manuscrits du Nouveau Testament supposés vaudois qui existent encore, il y en a deux qui contiennent aussi la Sapience et l'Ecclésiastique. Malgré ces réserves, que nous devions faire dans l'intérêt de la vérité historique, il n'en est pas moins juste de dire que ces mouvements religieux, tout impuissants qu'ils étaient à rien changer à la forme traditionnelle de la Bible, tout étrangers qu'ils restaient au besoin d'innover dans cette direction, contribuèrent beaucoup à préparer de loin le terrain pour une réforme plus sérieuse.

[1] Dans cet ordre.... Phil., Thess., Col., Laod., Tim....

[2] Thilo l'a réimprimé dans son *Codex apocryphus*, p. 884 et suiv.

[3] *Ara sensegon li libres apocryphes li qual non son pas receopu de li hebrios, mas nos li legen (enaima dis Hierome al prologe de li proverbi) per lenseignament del poble, non pas per confermar lauthorita de las doctrinas ecclesiasticas.* — Pour les preuves de l'inauthenticité de cette Confession de foi, voy. *Revue*, 1re série, III, p. 326 et suiv.

CHAPITRE XIV.

LA RENAISSANCE.

Nous avons pu conclure de tous les faits ou témoignages que nous fournit la littérature du moyen âge, et surtout la période de la domination du scolasticisme, qu'un vague souvenir de l'incertitude du canon s'était conservé dans les écoles; que les savants tenaient à faire parade, dans l'occasion, de quelques lambeaux de connaissances historiques qu'ils avaient pu ramasser dans leurs lectures; mais qu'ils n'entendaient pas s'en faire une arme pour combattre l'opinion routinière ou changer en quoi que ce fût les usages généralement reçus. De fait, toute l'Église latine recevait la Bible dans la forme qu'elle y a conservée jusqu'à nos jours, et l'Église grecque, qui avait tenu autrefois à donner à la notion du canon une valeur plus exclusivement théologique, était insensiblement arrivée à être d'accord avec sa sœur sur l'étendue de la collection.

Cependant il ne sera pas hors de propos de dire encore une fois que ce résultat était l'effet d'une habitude et non d'une décision officielle et péremptoire de l'autorité. A cet égard on n'était pas plus avancé à la fin du quatorzième siècle qu'on ne l'avait été à la fin du quatrième; on invoquait à la fois les règlements de Laodicée et de Carthage, qui se contredisaient, et ceux du Trullum, qui leur octroyaient à tous les deux la même autorité; et l'on se servait exclusivement du texte de Jérôme, qui présentait pêle-mêle les éléments du double canon et qui les distinguait

soigneusement dans ses préfaces. Au point de vue d'une théologie scripturaire, comme l'est la nôtre, un pareil état des choses aurait été intolérable. La réalité du fait, et l'absence de tout inconvénient majeur qui en serait résulté, prouvent à elles seules que la théologie du moyen âge, disons mieux, la théologie chrétienne à partir de l'époque de la naissance d'un catholicisme officiel, n'a point été basée sur l'enseignement biblique considéré comme tel, et comme normatif à l'exclusion de tout autre, mais sur une tradition ecclésiastique suffisamment puissante par elle-même pour n'avoir rien à craindre des fluctuations de l'opinion, qui touchaient à peine aux bords extérieurs du système. La Bible avait sa valeur pratique, elle servait à l'édification privée et commune; à ce titre elle ne perdait rien à s'enrichir et à étendre son cadre. Quant à son enseignement dogmatique, les vérités élémentaires qu'elle consacrait étaient devenues dès l'abord, et indépendamment d'elle, des axiomes lésormais irréfragables pour tous les membres de l'Église, et la science des écoles, une fois arrivée à discuter des questions pour lesquelles l'Écriture sainte ne formulait plus de réponse nette et directe, désapprit bientôt de la consulter, de préférence aux autorités qui avaient réussi à les décider et à faire prévaloir leurs décisions. Une discussion quelconque du canon scripturaire n'offrait donc aucun intérêt pratique, et c'est là ce qui explique comment une question qui nous paraît presque dominer toutes les autres a pu rester en suspens pendant dix siècles.

Mais cela explique aussi pourquoi cette même question a pu rester indécise alors même qu'on essaya de la trancher officiellement. Jusqu'à la fin du moyen âge, le siége de Rome ne s'était pas prononcé d'une manière très-catégorique sur le canon de la Bible. La lettre d'Innocent Ier à

l'évêque de Toulouse n'avait pas été solennellement promulguée comme loi générale de l'Église ; le décret de Gélase ou d'Hormisdas ne pouvait guère avoir une autorité plus grande, comme on le voit par les altérations successives de son texte. La papauté n'était donc pas liée par ses antécédents, de manière à devoir regarder comme une hérésie toute liberté d'opinion au sujet du canon, tant qu'elle se renfermait dans le cercle étroit des réserves traditionnelles ; aucun intérêt positif ne l'engageait d'ailleurs à sortir à tout prix de cette neutralité. Or il arriva, lors du concile de Florence (1439), ou du moins à la suite des efforts qu'on y avait faits pour rallier les Grecs schismatiques, que le pape Eugène IV publia une bulle relative au canon, laquelle peut être considérée comme le premier acte solennel de ce genre émané du saint-siége d'une manière tout à fait authentique et avec la prétention de représenter la croyance de l'Église tout entière, dont le pape était le chef. Cette bulle, à la vérité, ne fait pas partie des actes du concile[1], et à ce titre il s'éleva à Trente encore des voix pour en décliner l'autorité. Mais cette opinion ne prévalut point, et comme, après tout, les décisions formulées dans ces deux occasions sont textuellement les mêmes, nous n'avons aucun motif d'amoindrir la portée de celle qui intervint la première. Du moins, au point de vue de notre récit, cela ne fait pas de difficulté, bien qu'en se plaçant au point de vue des traditions ecclésiastiques, on puisse dire que, si le concile de Trente avait reconnu à l'acte d'Eugène IV le caractère d'une décision synodale, il n'aurait pas permis que la question du canon fût débattue de nouveau à fond dans son sein. Quoi qu'il en soit, la bulle dont

[1] On la trouve dans la collection du P. Hardouin, *Act. concil.*, IX, 1023, et ailleurs.



nous parlons déclare inspirés par le même Esprit saint[1] tous les livres contenus dans les Bibles latines alors en usage, sans les distinguer en deux classes ou catégories : Tobie et Judith sont placés entre Néhémie et Esther; les deux Sapiences entre le Cantique et Ésaïe; Baruch avant Ézéchiel, et deux livres des Machabées à la fin de l'Ancien Testament; dans le Nouveau on compte quatorze épîtres de Paul, celle aux Hébreux la dernière; les Actes immédiatement avant l'Apocalypse. Ce catalogue ne nous intéresse guère que pour un fait d'une bien mince importance : dans toute sa liste il ne consacre aucun livre qui n'y ait eu sa place, depuis mille ans, dans l'Église latine; mais il n'alla pas jusqu'à décerner les honneurs du canon à l'épître aux Laodicéens, que nous avons vu préconiser par quelques-uns des plus illustres docteurs scolastiques. Encore une fois, il y a donc lieu de dire que l'Église romaine se préoccupait fort peu des caprices ou des théories de ses grands écrivains, et continuait à marcher d'un pas sûr dans le chemin tracé par les usages séculaires de son culte.

Tout cela n'empêcha pas les théologiens de la seconde moitié du quinzième siècle de s'exprimer sur le compte des apocryphes avec la franchise, plus naïve que hardie, de leurs devanciers. Car tout en protestant de leur profonde vénération pour ces livres, ils les retranchent du canon; et tout en paraissant vouloir contester leur autorité, ils en exaltent les qualités, de sorte qu'à défaut d'une notion précise du canon, la masse des chrétiens et même la majorité des membres du clergé durent désespérer de saisir la vraie

[1] *Unum atque eundem Deum V. et N. T. h. e. legis et prophetarum atque evangelii profitetur (ss. ecclesia romana) auctorem, quoniam eodem Spiritu s. inspirante utriusque Testamenti sancti loquuti sunt, quorum libros suscipit et veneratur qui titulis sequentibus continentur....*



différence. Nous citons en note et à titre d'exemple les opinions d'Alphonse Tostatus, évêque d'Avila en Espagne († 1455), et du chartreux Denys de Rickel, surnommé le Docteur extatique († 1471), deux des plus féconds exégètes de leur temps, dont l'un laissa vingt-sept et l'autre douze volumes in-folio de commentaires sur la Bible[1].

Mais ce fut bien autre chose quand, au début du siècle suivant, le souffle vivifiant d'une nouvelle vie littéraire et scientifique vint s'allier à ce besoin général de réforme religieuse qui fait à tout jamais la gloire de cette époque. Nous verrons tout à l'heure comment, au sein des sociétés protestantes, ce mouvement exerça une puissante et profonde influence sur la question du canon; ici nous tenons à constater que, même en dehors de cette sphère, l'arène des débats savants allait s'ouvrir, et que les premiers pas encore chancelants de la critique historique furent tentés par une science qui dut passer par une seconde enfance avant d'être tant soit peu sûre d'elle-même. Sans doute, cette critique n'a pas abouti à des résultats bien remarquables; mais il ne faut pas perdre de vue que le besoin absolu de stabilité conservatrice, d'autant plus vivement senti que l'attaque du dehors était plus énergique et la crise plus périlleuse, liait les mains aux docteurs catholiques même les plus éclairés, qui craignaient de compromettre des intérêts plus graves en cédant trop aux entraînements de la pensée subjective, même dans des questions secondaires. Mais c'est précisément parce que la situation était

[1] *Alphonsi Tostati præf. quæst.* I *in Scr.... Alii sunt libri qui ad S. S. pertinent qui in canone non sunt sed quartum locum obtinent.... hos apocryphorum loco censent. Quanquam horum doctrina ad convincendum.... minus idonea sit et auctoritas non ita ut cæterorum solida, s. tamen ecclesia etsi prioribus minorem eis tamen auctoritatem accommodat. — Dionys. Carthus. prol. in Sirac.: Liber iste non est de canone quanquam de eius veritate non dubitatur.*



dominée par des considérations de ce genre que nous devons constater jusqu'aux simples velléités d'innovation qui se sont manifestées dans le parti de la résistance.

Parmi les personnages du haut clergé romain placés en évidence pendant les premières années de l'époque de la Réformation, on cite avec éloge le cardinal Thomas de Vio, évêque de Gaëte, et connu sous le nom de ce siége (Cajetanus). On a de lui une série de commentaires bibliques d'après le sens littéral, dont la recherche à elle seule était pour la science de ces temps-là un immense progrès. Ces commentaires sont accompagnés d'introductions aux différents livres, dans lesquelles l'auteur ne recule pas devant les questions critiques. En ce qui concerne l'Ancien Testament, il se tire d'affaire au moyen d'une définition de la canonicité qui pouvait s'appliquer à toute sorte de livres [1]; cependant il y avait derrière ce procédé une arrière-pensée qui se trahit plus clairement dans ce qu'il dit sur les antilégomènes du Nouveau Testament. Ainsi il conteste ouvertement l'origine paulinienne de l'épître aux Hébreux; il se prévaut des doutes de saint Jérôme pour couvrir sa critique, mais il discute aussi très-sérieusement quelques-uns des arguments intrinsèques qui peuvent l'autoriser à les reproduire. Seulement il affecte de dire à la fin qu'il ne tient pas à insister sur le résultat obtenu et qu'il se conformera à l'usage dans le choix du nom de l'auteur [2]. Il y a dans son livre des jugements ana-

[1] *Possunt dici canonici i. e. regulares, ad ædificationem fidelium.*

[2] *Proœm. in ep. ad Hebr.*, fol. 374, éd. Lugd. 1556 : *De auctore huius epistolæ certum est communem usum ecclesiæ nominare Paulum; Hieronymus tamen non audet affirmare* etc. *Et quoniam Hieronymum sortiti sumus regulam ne erremus in discretione ll. canonicorum (nam quos ille canonicos tradidit canonicos habemus), ideo dubio apud Hieronymum epistolæ auctore existente dubia quoque redditur epistola, quoniam nisi sit Pauli non perspicuum est esse canonicam.... Nos tamen loquentes ut plures Paulum auctorem nominabimus.*

logues sur les épîtres de Jacques, de Jude et des deux dernières de Jean[4]. Cependant il défend la canonicité de la seconde de Pierre, et cela se comprend dès qu'on se rappelle que les doutes exprimés sur les autres épîtres ne concernent que la dignité apostolique des auteurs, qui lui paraissent avoir été des personnages d'un rang inférieur, sans que l'authenticité des noms qui leur sont donnés doive être suspecte pour cela; tandis qu'à l'égard de Pierre la chose est toute différente: l'auteur de la seconde épître prétend bien positivement être l'apôtre, et la critique du savant cardinal n'était pas en mesure de discuter cette prétention.

Des réserves ou, si l'on veut, des critiques analogues se trouvent dans les écrits exégétiques d'Érasme de Rotterdam. Elles sont plus hardies même, plus décidément indépendantes de la tradition; en revanche, les protestations de soumission au jugement de l'Église, nous aurions presque dit les palinodies de l'auteur, sont plus explicites, plus empressées. Érasme, que son savoir historique, son instinct critique et son goût littéraire éloignaient incessamment de Rome, s'y laissait facilement ramener par le besoin du repos et surtout par l'indifférence religieuse; il ne se sentait en aucune façon la vocation du martyre et souffrait aisément qu'on ne lui permît pas de dire ce qu'on ne pouvait l'empêcher de penser. Ses controverses avec les théologiens de la Sorbonne, gardiens vigilants de l'orthodoxie, sont très-instructives à cet égard[5]. Les argu-

[4] *Ibid.*, fol. 410, 454, 455.

[5] *Declar. ad censuram facult. theol. paris.* (*Opp.*, IX, 864): *Juxta sensum humanum nec credo epistolam ad Hebrœos esse Pauli aut Lucæ, nec secundam Petri esse Petri, nec Apocalypsin esse Joannis apostoli.... Si tamen titulos recipit Ecclesia, damno dubitationem meam; plus apud me valet expressum Ecclesiæ judicium quam ullæ rationes humanæ.* — *Supput. erro-*

ments de la critique, appréciés d'après les règles de la logique, me conduisent, dit-il, à ne pas croire que l'épître aux Hébreux soit de Paul ou de Luc, ou que la seconde de Pierre soit l'œuvre de cet apôtre, ou que l'Apocalypse ait pour auteur l'évangéliste Jean. Toutefois je n'ai rien à dire contre le contenu de ces livres, qui me semble parfaitement conforme à la vérité. Si cependant l'Église venait à déclarer que les titres mêmes qu'ils portent sont tout aussi canoniques que le contenu, alors je condamnerais mes doutes, car le jugement formulé par l'Église a plus de valeur à mes yeux que des raisons humaines, quelles qu'elles soient.

Ainsi, au début même de la nouvelle ère on se trouvait en face de cette question capitale, que nous verrons bientôt nettement posée et courageusement abordée par les Réformateurs: la canonicité est-elle attachée exclusivement au nom d'un certain nombre de personnages privilégiés, de sorte qu'un doute purement littéraire entraîne un jugement d'exclusion, ou bien dépend-elle de la valeur intrinsèque d'un livre, de sorte qu'elle puisse subsister même avec des réserves contre la tradition? Nous n'avons guère le droit de nous étonner que le catholicisme, au seizième siècle, se soit effrayé en voyant soulever une pareille question; le protestantisme le suivit d'assez près dans cette voie. Ni Érasme ni Luther n'entrevoyaient les conséquences qu'elle amenait avec elle; mais leurs adversaires et leurs successeurs, sans les apercevoir plus clairement, se laissèrent guider par un instinct assez sûr en cherchant à les étouffer dès l'abord. Pour ce qui est de la science protestante, nous y reviendrons plus loin; dans le camp

rum Beddæ (*Opp.*, IX, 594): *Scripsi semper fuisse dubitatum* (*de ep. ad Hebræos*), *non scripsi ab omnibus dubitatum.... et ipse, ut ingenue fatear, adhuc dubito, non de auctoritate, sed de auctore.*

catholique, les déclarations officielles des autorités et les demi-arguments de l'érudition conservatrice cherchèrent à l'envi à mettre un frein à la hardiesse de ceux qui s'émancipaient du joug de la tradition par suite d'un besoin littéraire plutôt que d'une révolte religieuse. La Sorbonne proscrivit le doute en matière de canonicité, purement et simplement[1]; un synode provincial, tenu à Sens en 1528 et transféré plus tard à Paris, qualifia de schismatique et d'hérétique quiconque refuserait de reconnaître le canon de Carthage, d'Innocent ou de Gélase, ou aurait la présomption d'interpréter l'Écriture autrement que les Pères[2]; et le savant dominicain de Lucques, Pagnini, ne connaît d'autre moyen de neutraliser l'effet incommode des libertés de Jérôme que de renvoyer ses lecteurs à l'autorité d'Augustin, qui, sans être plus sûr de son fait, a du moins l'assurance du parti pris[3].

CHAPITRE XV.

LE CATHOLICISME OFFICIEL ET MODERNE.

Le pragmatisme de l'histoire devrait nous faire diriger maintenant nos regards sur l'influence que le mouvement réformateur du seizième siècle exerça sur la notion du ca-

[1] D'Argentré, *Collect. judic.*, II, 52 : *Jam non est fas Christiano de illis dubitare.*

[2] *Conc. Senonense*, decr. 4, *ap.* Hard., IX, 1939 : *In enumerandis canonicæ scripturæ libris qui præscriptum ecclesiæ usum non sequitur, Carthaginense concilium III Innocentii et Gelasii decreta et denique definitum a ss. patribus librorum catalogum respuit, aut in exponendis scripturis non pascit hædos juxta tabernacula pastorum, sed fodit sibi cisternas dissipatas quæ continere non valent aquas, et spretis orthodoxorum patrum vestigiis proprii spiritus judicium sequitur, is veluti schismaticus et hæreseon omnium inventor.... reprimatur.*

[3] *Santis Pagnini Isag. ad ss. litt.*, 1536, c. 15.

non biblique. Mais cette influence a été si puissante, et les conséquences tirées des nouveaux principes, les unes immédiatement, les autres dans la suite et par l'évolution naturelle des idées, ont si bien continué à dominer la marche progressive de la théologie chrétienne tout entière, que nous préférons traiter de ce développement dans son ensemble et sans interrompre notre récit par des faits étrangers à la sphère de la science protestante. Nous nous proposons donc d'achever d'abord l'exposé de ceux qui appartiennent à l'histoire des Églises restées fidèles à la tradition. Ces faits sont peu nombreux et généralement faciles à saisir.

Les questions relatives à l'Écriture sainte n'avaient point été les dernières à être soulevées dans les grands débats qui agitèrent l'Europe centrale pendant le second quart du seizième siècle; et à certains égards elles pouvaient être considérées comme les plus importantes, parce qu'elles concernaient le critère suprême de la vérité et ne tendaient à rien moins qu'à ébranler la base même sur laquelle était assis l'édifice de l'Église romaine. A ce titre, sans doute, la discussion relative à la nomenclature des livres saints, à la canonicité des apocryphes et des antilégomènes, discussion que nous avons suivie jusqu'ici, dans toutes ses phases, avec une scrupuleuse attention, n'aurait pas été, à elle seule, un sujet de controverse bien nouveau ou bien important, si elle ne s'était rattachée à d'autres problèmes théologiques d'une portée plus grande, et résolus par les réformateurs dans un sens contraire au système antérieurement reçu: nous voulons parler de l'autorité de l'Écriture et de son texte original, revendiquée à l'exclusion de la tradition, de la version latine usitée et de la glose patristique. C'étaient là des questions véritablement nouvelles, en face desquelles les souvenirs plus ou moins con-

fus, les velléités plus ou moins timides d'une critique littéraire de détail, pâlissaient et s'effaçaient. Aussi, quand les théologiens du concile de Trente se furent décidés, après d'assez longues hésitations, à formuler le dogme catholique orthodoxe dans tous ses éléments, pour l'opposer à l'hérésie et combattre celle-ci d'une manière à la fois précise et efficace, ils commencèrent par les articles relatifs à l'Écriture sainte.

Le concile s'étant constitué dans les derniers jours de 1545, les premiers mois de l'année suivante furent en partie employés à préparer dans des réunions ou *congrégations* préparatoires le décret qui, dans la pensée de ses auteurs, devait mettre fin pour toujours à toute querelle ou divergence d'opinion au sujet de la Bible et de son canon. Ces débats préliminaires furent longs et intéressants[1] et prouvent mieux que quoi que ce soit combien nous avons raison de dire que jamais auparavant le canon n'avait été fixé officiellement. Dans le cas contraire, les prélats et les canonistes assemblés à Trente n'auraient pu manquer d'invoquer purement et simplement l'autorité de la chose jugée ; tandis que nous apprenons, non sans éprouver une agréable suprise, que la question fut traitée comme si elle avait été encore entière. Car, après avoir décrété sans trop de peine l'autorité irrécusable de la tradition de l'Église, on proposa de rédiger un catalogue des livres canoniques à l'exemple de ce qui avait été fait jadis à Laodicée et à Carthage, ainsi que par les papes Innocent et Gélase. Mais il y eut quatre opinions différentes sur la manière de dresser ce catalogue. Quelques-uns voulaient que l'on partageât les livres en deux classes, dans l'une

[1] Pour les détails, nous devons renvoyer nos lecteurs aux historiens du concile, particulièrement à Sarpi (éd. française de Bâle 1738, t. I, p. 266 et suiv.), et Pallavicini (*Istoria del conc. di Trento*, l. VI).



desquelles on ne mît que ceux qui avaient toujours été reçus sans contradiction, et dans l'autre ceux qu'on avait quelquefois rejetés ou sur lesquels on avait eu des doutes. Cette opinion revenait au fond à la division d'Eusèbe et n'avait de valeur ni en théorie ni en pratique. Ses défenseurs, parmi lesquels on cite le dominicain Louis de Catane, invoquaient l'exemple de saint Augustin, de saint Jérôme et de saint Grégoire, chez lesquels ils prétendaient reconnaître un procédé identique ou analogue. D'autres orateurs, sous-amendant le précédent avis, voulaient qu'on distinguât trois sortes de livres : ceux qui avaient toujours été reconnus pour divins; ceux qui, après avoir été contestés, avaient fini par être compris dans le canon (les six épîtres et l'Apocalypse, ainsi que certaines péricopes des évangiles, sur lesquelles nous aurons à revenir); enfin, ceux qui n'avaient jamais été reconnus, soit les sept livres apocryphes de l'Ancien Testament[1] avec les additions à Daniel et à Esther. Ce second avis revenait, pour le principe et à peu de chose près pour la nomenclature, à celui des protestants, notamment de Luther. Une troisième opinion tendait à recommander simplement l'exemple du concile de Carthage, c'est-à-dire à négliger toute distinction et à mettre dans le catalogue tous les livres compris dans la Bible usuelle, sans ajouter rien qui engageât la question dogmatique. Cet avis, s'il avait prévalu, aurait été la consécration officielle de l'état des choses existant. Le canon biblique aurait compris tous les livres servant aux offices de l'Église, et l'on aurait évité la question épineuse de savoir s'ils s'y trouvaient tous à titre égal, question qui n'avait pas d'importance absolue dès que l'autorité de la tradition était réservée, mais qui pouvait devenir compro-

[1] Les deux Sapiences, Tobie et Judith, deux livres des Machabées et Baruch.

mettante en ce qu'elle menaçait de mettre aux prises, les uns avec les autres, les plus illustres garants de la tradition. Enfin, le dernier avis était de déclarer tous les livres, tels qu'ils se trouvaient dans la Vulgate latine, également canoniques et d'autorité divine. Il est curieux de constater qu'on était fort embarrassé de savoir ce qu'on ferait de Baruch, dont le nom ne se trouvait explicitement mentionné dans aucun des anciens catalogues qu'on avait invoqués à titre de précédents; mais la considération que l'Église s'en sert quelquefois dans ses offices détermina un vote favorable, lequel pouvait être justifié subsidiairement par la raison très-fondée que les anciens avaient regardé ce livre comme une partie intégrante de celui de Jérémie.

Quand tous les théologiens présents eurent dit leur avis, on tint une séance spéciale (9 mars) pour aller aux voix et pour procéder à la rédaction du catalogue. A cette occasion, les partisans du premier système se réunirent à ceux du second et votèrent pour la triple distinction; l'opinion de ceux qui voulaient laisser intacte la question dogmatique n'étant pas suffisamment appuyée, elle se reproduisit sous la forme d'un amendement qui demandait la suppression de toute nomenclature de détail. Il y avait donc encore trois systèmes en présence, et comme on ne pouvait tomber d'accord, on prit le parti de rédiger trois minutes différentes du décret à intervenir et de n'aller aux voix qu'à une séance ultérieure et après un mûr examen à domicile. Cette séance eut lieu le 15 mars, et la majorité, on ne dit pas dans quelle proportion, se déclara pour le système que nous avons introduit le dernier, et d'après lequel toute distinction entre les différents livres, n'importe son origine et son but, fut péremptoiremnt supprimée et condamnée. Le concile n'hésita pas à se mettre ainsi en con-

tradiction avec la plupart des Pères grecs orthodoxes et avec un bon nombre des Pères latins les plus illustres et les plus estimés, parce qu'il ne voyait pas d'autre moyen de faire accorder le principe dogmatique de l'autorité de l'Écriture, principe désormais imprescriptible par l'ascendant même que lui avait donné la Réforme, avec les usages séculaires de l'Église qui avaient eu dans l'origine une base toute différente. Cette décision, du reste, était peut-être dictée par un autre motif encore, à la fois moins élevé et plus pressant: c'était le désir et le besoin, on pourrait dire la nécessité morale, de conserver la Vulgate. En effet, plusieurs séances furent consacrées, dans la seconde moitié du mois de mars, à examiner la question du texte à canoniser; il s'éleva des voix très-éloquentes et très-savantes pour plaider la cause des originaux et pour signaler les défauts de la traduction reçue. Le besoin d'une nouvelle traduction officielle, ou éventuellement la liberté de refaire le travail de temps à autre, était la conséquence prévue de cet avis. Mais la même majorité qui venait de voter la canonicité entière et absolue des apocryphes, recula devant la perspective d'un travail si difficile ou d'une liberté si périlleuse, et aima mieux décerner le privilége de l'inspiration à saint Jérôme, ou le réclamer pour elle-même à l'effet d'en couvrir l'œuvre du trop modeste traducteur. On appréciera la puissance des motifs secrets et intimes de cette seconde décision, en pesant la valeur des motifs apparents qui furent produits à son appui. Dieu, disait-on entre autres, avait donné une Écriture authentique à la Synagogue, et le Nouveau Testament aux Grecs; ce serait lui faire injure que de penser que l'Église romaine, sa bien-aimée, ait été frustrée d'un bienfait pareil; l'Esprit saint aura donc dicté la traduction comme il a dicté jadis les originaux.

Après avoir encore débattu la question de la perspicuité de l'Écriture ou du droit d'interprétation réclamé pour les individus, ainsi que celle de l'anathème à prononcer contre les opposants, on en vint enfin à tenir une session solennelle le 8 avril, la quatrième du concile, la première où l'on formula des articles de dogme, et l'on y promulgua deux décrets, l'un destiné à consacrer l'autorité égale de la tradition et de la Sainte-Écriture ainsi que le catalogue officiel des livres composant cette dernière, le tout sanctionné par une formule d'anathème ; l'autre déclarant la Vulgate version authentique et approuvée, dont il devait être imprimé une édition régulatrice et officielle, interdisant de plus l'interprétation libre et non contrôlée de la Bible, et établissant en même temps un règlement de censure et de police pour la presse religieuse. Ce second décret n'est point accompagné d'une formule d'anathème, parce qu'on avait trouvé pourtant trop dur de condamner comme hérétique quiconque se permettrait de donner une explication nouvelle d'un endroit particulier et peut-être de nulle importance[1]. Nous ne transcrivons pas le catalogue lui-

[1] DECRETUM DE CANONICIS SCRIPTURIS : *SS. synodus.... perspiciens hanc veritatem et disciplinam contineri in ll. scriptis et sine scripto traditionibus, quæ ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptæ aut ab apostolis Sp. s. dictante quasi per manus traditæ ad nos pervenerunt, orthodoxorum patrum exempla secuta omnes libros V. et N. T., quum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo, vel a Spiritu s. dictatas et continua successione in eccl. cath. conservatas pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Sacrorum vero librorum indicem huic decreto adscribendum censuit ne cui dubitatio suboriri possit quinam sint qui ab ipsa synodo suscipiuntur. Sunt vero infra scripti etc.... Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in eccl. cath. legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit et traditiones prædictas sciens contempserit, anathema sit....*

DECRETUM DE EDITIONE ET USU SS. LIBRORUM : *Insuper eadem ss. synodus, considerans non parum utilitatis accedere posse ecclesiæ Dei, si ex omnibus latinis editionibus quæ circumferuntur ss. librorum, quænam pro authentica habenda sit innotescat, statuit et declarat ut hæc ipsa vetus et vulgata editio,*

même, que tous nos lecteurs connaissent par les Bibles catholiques existantes, latines ou autres. C'est d'ailleurs le même que celui d'Eugène IV ou du concile de Florence, à la seule exception près que les Actes des apôtres y prennent rang immédiatement après les évangiles. Nous ne parlerons pas non plus des autres parties du décret qui ne rentrent pas dans l'histoire du canon.

Quant à ce qui concerne le canon, nous ne pouvons qu'insister sur ce que nous avons déjà fait entrevoir plus haut : dans la situation donnée, et à moins de renier son passé tout entier, l'Église catholique ne pouvait guère se prononcer autrement qu'elle ne l'a fait. Sans la Réforme protestante, l'indécision aurait pu continuer à régner sur ce terrain ; peut-être la science aurait-elle pu se développer avec une certaine liberté, quoique lentement et timidement. En face d'un principe rival et conquérant, il n'y avait que l'alternative de céder le terrain ou de préconiser le principe opposé d'une manière tout aussi absolue. Ce qui se passa à l'égard de cette question spéciale se reproduisit à peu près sur tous les points de la ligne d'attaque, et l'on a compris depuis longtemps que le concile de Trente, en réussissant à ériger contre les progrès du protestantisme une barrière provisoirement insurmontable, comprima et étouffa en même temps tout ce qui restait de vitalité expansive dans la théologie catholique, et sacrifia ainsi une belle partie de son avenir aux exigences du moment, d'ailleurs mal appréciées. Les protestants, qui déplorent avec raison la victoire remportée par l'esprit hiérarchique dans cette dernière grande occasion d'une réforme désirée par les peuples et par les rois, feraient

quæ longo tot sæculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus et expositionibus pro authentica habeatur et ut nemo illam rejicere quovis prætextu audeat vel præsumat....

bien de méditer les résultats naturels d'une politique soi-disant conservatrice, mais en réalité grosse de dangers et conduisant au suicide; et en éclatant en reproches amers contre ceux qui osèrent élever au niveau d'un original sacré une traduction latine, imparfaite pour le sens comme pour le langage, ils ne devraient pas oublier qu'ils en agissent de même, en pratique du moins, à l'égard d'une traduction française non moins imparfaite et qui n'a pas même le privilége d'une haute antiquité.

A notre avis, il ne saurait y avoir le moindre doute sur la portée du décret de Trente. Le concile a bien positivement voulu effacer toute trace de différence entre les livres compris dans les Bibles latines usuelles, en tant qu'il s'agissait de leur autorité et de leur inspiration, et élever la Vulgate à la dignité de l'original, dans ce sens que la science exégétique ou dogmatique ne devait pas avoir le droit d'invoquer les textes primitifs contre l'interprétation donnée par l'ancien traducteur. Cette dernière thèse a trouvé d'assez nombreux contradicteurs parmi les théologiens catholiques eux-mêmes, qui croyaient pouvoir mitiger le sens du décret en n'y voyant qu'une mesure protectrice contre les dangers d'une liberté illimitée de traduction et d'interprétation. Comme cette question est, à vrai dire, étrangère à notre sujet spécial, nous ne nous y arrêterons pas; quant à l'autre, on peut dire que l'orthodoxie catholique a toujours considéré le débat comme clos définitivement, d'autant plus que la polémique contre les protestants trouvait dans la solution donnée par le concile un moyen d'attaque facile à manier et surtout intelligible aux masses [1]. Toutefois il est intéressant de constater que, de-

[1] Voir les ouvrages spéciaux, comme: Bellarmin, *De verbo Dei*, l. I; Jos. Barre, *Vindiciæ ll. deuterocan. V. T.*, Paris 1730; Alo. Vincenzi, *Sessio IV conc. trid. vindicata*, Rom. 1842, 3 t. etc.

puis la promulgation des décrets du concile et jusqu'à nos jours, il y a toujours eu des théologiens de l'Église romaine qui affectèrent de maintenir la distinction entre ce qu'ils appelaient les livres protocanoniques et deutérocaniques; seulement, selon eux, cette distinction se fondait uniquement sur ce que la canonicité des uns a été reconnue plus tard que celle des autres; elle n'a donc pas d'importance actuelle et théologique. Au point de vue du dogme de l'infaillibilité permanente de l'Église, une pareille méthode de classification n'a rien de choquant, sans doute; cependant nous avons de la peine à ne pas y voir comme un dernier essai de la critique historique, désormais prohibée, de protester contre le mutisme qu'on lui imposait, ou, si l'on veut, un argument passablement mesquin dans la bouche de ceux qui essayaient de faire prévaloir la théorie officielle contre les réclamations imprescriptibles de l'histoire. Quoi qu'il en soit, nous n'avons que l'embarras du choix pour trouver des preuves du fait lui-même dans la littérature catholique des trois derniers siècles.

Le dominicain Sixte de Siène[1] fait la distinction indiquée avec une remarquable naïveté. Les livres canoniques du second ordre, dit-il, savoir: Esther, Tobie, Judith, Baruch, l'épître de Jérémie, la Sapience, le Siracide, les histoires de Susanne, du Bel et du Dragon, le Cantique des trois jeunes gens, les deux premiers livres des Machabées, le dernier chapitre de Marc (v. 9-16), le passage de Luc sur l'ange assistant le Seigneur (XXII, 43 et suiv.), l'histoire de la femme adultère (Jean VIII), l'epître aux Hébreux, cinq des épîtres catholiques, l'Apocalypse, tous ces textes ont été regardés comme apocryphes par les anciens Pères; puis on les faisait lire aux catéchumènes qu'on ne croyait

[1] *Sixti Senensis Bibliotheca sancta*, 1566, p. 1.

pas encore capables de comprendre les livres canoniques[1]; plus tard on les donnait à tous les fidèles, mais seulement pour l'édification et non pour y puiser la confirmation du dogme; enfin, on a voulu qu'ils fussent reçus comme ayant une autorité irréfragable. Cette manière de comprendre ou d'exposer l'histoire du canon n'a pas besoin d'être discutée contradictoirement, nous tenons davantage à ajouter qu'elle a été fort goûtée et reproduite plus d'une fois par d'autres savants[2]; l'autorité de tous ces livres, disent-ils, n'a pas toujours été la même, aujourd'hui leur dignité est parfaitement égale; quoiqu'il ne se fasse plus de nouvelles révélations à l'Église, elle peut, après bien du temps, être plus assurée de la vérité d'un ouvrage qu'elle ne l'était auparavant. Le sentiment de quelques théologiens[3] qui pensent que la différence des deux classes n'a pas été complétement effacée à Trente, qu'il n'en est pas parlé parce qu'elle était suffisamment connue, ce sentiment est déclaré téméraire, tous ces livres étant également inspirés et canoniques, et devant avoir pour les catholiques la même force et la même autorité. Seulement on convient que, dans les controverses avec les juifs et les protestants, les livres que ces derniers rejettent ne peuvent pas servir aussi bien que les autres[4].

De fait, l'histoire du canon dans l'Église latine se termine donc au concile de Trente. C'est là qu'il a été clos et

[1] *Eosque apud solos catechumenos, nondum canonicæ lectionis capaces* (!) *legi permiserunt; deinde procedente tempore apud omnes fideles recitari concesserunt.... demum inter S. S. irrefragabilis auctoritatis assumi voluerunt.*

[2] Bellarm., *l. c.* Anton. a Matre Dei, *Præludia ad ss. ll. intell.*, 1670, p. 85 et suiv. L. E. du Pin, *Dissert. prélim.*, 1701, l. I, 1, § 6. Mt. Gerbert, *Princip. theol. exeg.*, 1757, p. 101. J. B. Glaire, *Introd. aux livres de l'A. et du N. T.*, 1843, I, 79 et suiv. Scholz, *Einl.*, 1845, I, 263.

[3] Bern. Lamy, *Appar. bibl.*, 1696, p. 335. J. Jahn, *Einl. ins A. T.*, 1802, I, 140 etc.

[4] Glaire, *l. c.*, p. 118.

fixé, et jamais auparavant. Depuis cette époque, la question n'a plus été agitée dans un sens contraire à la décision officielle[1]. La vaste érudition patristique de cette illustre phalange de Bénédictins dont se glorifiait le siècle de Louis XIV n'y a pas touché; Richard Simon même, dont la critique hardie effrayait tous les partis et toutes les écoles, dont le grand ouvrage explore tous les détails de l'histoire du texte et des versions de la Bible, semble avoir ignoré qu'il y a eu aussi une histoire du canon. Ce n'est certes pas le manque de savoir qui nous expliquera ce silence; nous l'attribuerons tout aussi peu à l'indifférence religieuse. Mais le fait historique, discutable au moyen d'un appel de témoins et d'un triage de documents, était devenu un article de foi, sanctionné par un anathème et partant élevé au-dessus de toute discussion.

L'Église grecque, de son côté, édifiée sur la même base dogmatique que sa sœur, et vivant des mêmes traditions, ne tarda pas à arriver à un dénouement analogue, après des fluctuations plus graves encore et non moins prolongées. On se rappelle qu'à l'époque de la Réforme elle en était à préconiser à la fois les décrets contradictoires de Carthage et de Laodicée; en d'autres termes, que l'antique théorie de ses grands théologiens, qui voulaient soigneusement tenir à distance les documents normatifs de la foi et les simples livres d'édification populaire, avait dû fléchir insensiblement, dans la pratique, devant un usage d'autant plus impérieux, que la science, qui aurait dû le contrebalancer, était devenue plus faible et plus étrangère

[1] De nos jours, quelques savants catholiques ont osé exprimer des doutes, par exemple au sujet de l'origine de l'épître aux Hébreux (Feilmoser, *Einl.*, 1810, p. 241. Lutterbeck, *Neutestl. Lehrbegr.*, II, 245); mais, outre qu'il ne s'agissait pas là d'une exclusion du canon, ces opinions sont trop isolées pour qu'il y ait lieu de dire que la science catholique soit entrée dans une voie nouvelle.

aux études bibliques. Les deux séries de livres étaient confondues de fait en Orient comme en Occident, et ce que les érudits savaient et disaient de leur différence ne franchissait guère le seuil de leurs cellules.

Ce ne fut que dans le courant du dix-septième siècle que la question du canon devint le sujet d'une espèce de controverse dans le sein des Églises d'Orient et que, par un concours de circonstances assez singulières, elle fut résolue dans le sens du décret de Trente. Pour mieux faire apprécier la portée des changements qui finirent par être généralement consacrés, nous commencerons par citer plusieurs déclarations de prélats haut placés qui tenaient à maintenir autant que possible la théorie des anciens Pères grecs. Voici d'abord la confession de foi qu'un moine macédonien, Métrophanès Kritopoulos, plus tard patriarche d'Alexandrie, rédigea vers 1625 [1], pendant un voyage qu'il faisait en Allemagne. On y lit que la Parole de Dieu est en partie écrite, en partie conservée oralement dans la tradition de l'Église. La Parole écrite est comprise dans les livres de la Bible, au nombre de 33, représentant la somme des années que le Sauveur passa sur cette terre; de ces livres, 22 forment l'Ancien Testament, 11 le Nouveau. Ce calcul, comme on voit, s'en tient aux noms seuls des auteurs dans chaque catégorie des livres apostoliques, Paul ne comptant que pour un, les épîtres catholiques pour quatre; dans l'Ancien Testament il exclut les apocryphes, en rappelant qu'ils doivent être estimés pour leur utilité pratique sans pouvoir prétendre à l'honneur de la canonicité, que l'Église ne leur a jamais accordé [2]. L'au-

[1] *Monumenta fidei eccl. or.*, éd. Kimmel, 1850, t. II, p. 104.

[2] ἀποβλήτους μὲν οὐχ ἡγούμεθα· πολλὰ γὰρ ἠθικὰ πλείστου ἐπαίνου ἄξια ἐμπεριέχεται ταύταις. Ὡς κανονικὰς δὲ καὶ αὐθεντικὰς οὐδέποτ' ἀπεδέξατο ἡ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία κ. τ. λ.

teur reste ici fidèle aux errements de l'ancienne Église, à cette seule exception près qu'il comprend l'Apocalypse au nombre des livres canoniques. Nous rencontrons la même manière de voir, si ce n'est de compter, chez un théologien plus célèbre encore, le Crétois Cyrille Loukaris, patriarche d'Alexandrie, plus tard (depuis 1621) de Constantinople, et connu par la fin tragique que lui attirèrent les jalousies théologiques de ses coreligionaires et la politique ombrageuse de la Porte. Lui aussi publia en 1629 une confession de foi, dans laquelle[1] il se prononce sur les apocryphes dans le même sens que son collègue et contemporain, et ajoute explicitement[2] l'Apocalypse au Nouveau Testament au moyen d'une tournure de phrase qui fait voir que cette adjonction, qui ne pouvait être l'effet d'une prédilection subjective de la part de l'auteur, était du moins une innovation qu'il devait signaler en passant, puisqu'il avait promis de donner le canon de Laodicée. Il existe d'ailleurs encore d'autres documents de cette époque, qui prouvent que l'insertion de l'Apocalypse au canon des Orientaux n'était pas une exception rare ou isolée[3]. En général, le doute, légitimé autrefois, soit par des souvenirs de la tradition, soit par des préoccupations dogmatiques, n'avait plus de raison d'être alors qu'il n'y avait plus de science ni pour le justifier ni pour le combattre, et que toute la vie de l'Église se concentrait dans un culte purement extérieur. Les deux théologiens que nous venons de nommer étaient encore allés faire des études dans les univer-

[1] *Cyrilli Lucaris confessio*, *in Monumentis* (*loc. cit.*, I, 42).

[2] αἷς συνάπτομεν καὶ τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ ἠγαπημένου.

[3] Un catalogue en très-mauvais vers et selon toutes les apparences d'une date peu ancienne, qui est rapporté par l'auteur cité dans la note suivante, se termine par ces lignes :

θεολογικὴ δ' ἀποκάλυψις πάλιν
σφραγὶς πέφυκε τῆσδε τῆς βίβλου πάσης.

sités protestantes de la Suisse, de l'Allemagne et des Pays-Bas; ils avaient entretenu des relations assez intimes et suivies avec différents savants de ces contrées; mais ce fut là, sans doute, une raison de plus pour que la masse du clergé grec se méfiât des études bibliques, si tant est qu'elle ait eu une tendance quelconque à suivre ses coryphées sur ce terrain-là. On aimait mieux parler de la critique comme on en parlait à Rome, comme d'une chose désormais réglée et finie[1], et Cyrille surtout, qui était le plus en évidence et le plus envié, se ressentit cruellement de l'effet des soupçons qu'il avait éveillés au sujet de son orthodoxie. Ils lui coûtèrent la vie, et sa mort même ne satisfit point ses adversaires. Il fut encore condamné pour hérésie par un synode tenu à Jassy en 1642, et trente ans plus tard on sanctionna à Jérusalem une nouvelle confession de foi qui canonisa enfin aussi les apocryphes de l'Ancien Testament. Les termes dont le rédacteur se sert à cet effet sont assez curieux; on voit que le dépit des orthodoxes contre Loukaris était pour beaucoup dans cette décision, et la naïveté avec laquelle ils prétendaient confirmer les règlements existants, tout en faisant bon marché de l'opinion opposée des théologiens catholiques et des synodes même qu'ils invoquent, est digne d'une assemblée qui très-probablement ne connaissait les anciens que par ouï-dire et qui était d'autant plus en mesure de prodiguer les épithètes à ceux qui en savaient davantage[2]. Elle dé-

[1] *Leo Allatius* (✝ 1669) *de libris ecclesiasticis Græcorum*, p. 36, *ap.* Fabric., *Bibl. gr. T. V.*: *Alio tempore de scripturis hisce disceptatum est in eamque itum sententiam a plerisque, non esse eorum auctorum quos præferunt.... attamen hisce temporibus, tanta est vis veritatis, fixum in Græcorum animis mansit.... epistolas catholicas et apocalypsin veram et genuinam esse scripturam et uti talem publice in officiis per totam Græciam, quemadmodum et alias divinas scripturas, legunt.*

[2] *Confessio Dosithei*, 1672, quæst. 3 (*Monumenta*, *l. c.*, I, 467): στοιχοῦντες τῷ κανόνι τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἱερὰν γραφὴν καλοῦμεν

clara nettement que nier la canonicité de l'histoire de Judith, de Tobie, de Susanne et du Dragon, c'est rejeter les évangiles eux-mêmes, ni plus ni moins, et l'on conçoit qu'un pareil langage était fait pour entraîner les incertains et pour fortifier les convictions.

Et, à cet égard, on peut dire que le résultat obtenu ne laisse rien à désirer. Autant que nous connaissons la littérature théologique moderne des Grecs, il ne s'est plus élevé de voix pour en appeler des Pères de Jérusalem à ceux de Laodicée. Nous avons sous les yeux une splendide édition de la Bible grecque imprimée à Moscou en 1821, in-4°, par ordre et sous les auspices du Saint-Synode de l'empire russe. Elle contient tous les textes des Septante[1] et même plus; car on y trouve les deux récensions d'Esdras, et quatre livres des Machabées joints aux autres livres historiques; les petits et les grands prophètes y précèdent les sept livres sapientiaux. Toutefois nous devons constater certains symptômes qui sont de nature à nous faire croire que l'Église d'Orient n'attache pas une importance démesurée à la solution de la question du canon. On ne s'oppose pas, à la vérité, à la réception des apocryphes, on n'en conteste pas ouvertement la légitimité; mais on

ἐκεῖνα πάντα ἅπερ ὁ Κύριλλος ὑπὸ τῆς ἐν Λαοδικείᾳ συνόδου ἐρανισάμενος ἀριθμεῖ καὶ πρὸς τούτοις ἅπερ ἀσυνέτως καὶ ἀμαθῶς εἴτ' οὖν ἐθελοκακούργως ἀπόκρυφα κατωνόμασε.... (suit la nomenclature des apocryphes de l'Ancien Testament) ....ἡμεῖς γὰρ καὶ ταῦτα γνήσια τῆς γραφῆς μέρη κρίνομεν, ὅτι ἡ παραδόσασα ἀρχαία συνήθεια καὶ ἡ καθ. ἐκκλησία γνήσια εἶναι τὰ ἱερὰ εὐαγγέλια καὶ ταῦτα εἶναι τῆς ἁγίας γραφῆς μέρη ἀναμφιβόλως παρέδωκε, καὶ τούτων ἡ ἄρνησις ἐκείνων ἐστιν ἀθέτησις κ. τ. λ.

[1] Ainsi il va sans dire que le livre de Baruch s'y trouve intercalé entre les prophéties et les Lamentations de Jérémie, et l'épître apocryphe du même auteur y est placée avant Ézéchiel. Le livre d'Esther est complété par les additions, et le volume de Daniel comprend tout ce qui forme les chap. XIII-XVI dans les Bibles latines.

n'éprouve pas non plus le besoin d'y insister. Ainsi, dans la confession de foi la plus accréditée dans cette Église, celle du patriarche de Kiew, Pierre Mogilas, laquelle est vulgairement connue sous le nom du *Catéchisme des Russes* (1640), il n'est pas donné de catalogue des livres bibliques [1]; et dans une déclaration officielle du patriarche Denys de Constantinople, annexée aux actes même du synode de Jérusalem [2], il est dit simplement que les catalogues des canons apostoliques, de Laodicée et de Carthage, ne s'accordent pas; mais que, s'il y manque certains livres de l'Ancien Testament, ce n'est pas à dire qu'il faille les rejeter comme profanes; au contraire, ils ne sont rien moins que méprisables [3]. En lisant de pareilles phrases, on

[1] Il y a plus: cette pièce, d'ailleurs très-détaillée dans toutes ses parties et entrant même dans beaucoup de subtilités à l'égard de la pratique religieuse, ne contient pas le moindre petit paragraphe relativement à l'Écriture sainte. Seulement il est dit (question 4e) qu'un chrétien orthodoxe doit croire que tous les articles de foi qui sont enseignés par l'Église lui ont été transmis par le Seigneur par l'intermédiaire des apôtres, et que les conciles œcuméniques les ont interprétés et approuvés (πρέπει νὰ κρατῇ.... πῶς ὅλα τὰ ἄρθρα τῆς πίστεως τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας εἶναι παραδεδομένα ἀπὸ τὸν κύριον μὲ τὸ μέσον τῶν ἀποστόλων τοῦ εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ αἱ οἰκουμενικαὶ σύνοδοι τὰ ἑρμηνεύουσαν καὶ τὰ ἐδοκίμασαν), et il est ajouté, par forme d'explication, que l'autorité de ces articles repose en partie sur l'Écriture sainte, en partie sur la tradition ecclésiastique et l'enseignement des synodes et des Pères (ἔχουσι τὸ κῦρος καὶ τὴν δοκιμασίαν, μέρος ἀπὸ τὴν ἐκκλ. παράδοσιν καὶ ἀπὸ τὴν διδασκαλίαν τῶν συνόδων καὶ τῶν ἁγίων πατέρων). Dans la 72e question il est dit que le Saint-Esprit est l'auteur (εὑρετὴς) de l'Écriture et qu'il l'a prêchée (ὡμίλησε) par l'intermédiaire de beaucoup de collaborateurs (συνεργῶν). *Par cette raison* (διὰ τὴν ἀφορμὴν τούτην) il faut croire que tout ce que les synodes orthodoxes ont décrété leur est venu du Saint-Esprit. Du reste, les textes sont fréquemment invoqués dans ce catéchisme tant pour les dogmes que pour les préceptes de morale. Mais les populations qui suivent le rite grec ne connaissent l'Écriture que par la lecture règlementaire des péricopes, laquelle est faite partout dans un langage inintelligible, par exemple en Grèce en grec ancien, et en Russie en slave du dixième siècle.

[2] *Monumenta*, *l. c.*, II, 225.

[3] ὅσα μέντοι τῶν τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλίων τῇ ἀπαριθμήσει τῶν

serait tenté de dire qu'entre l'Église latine et l'Église grecque il y a encore une différence relativement à la notion du canon, malgré l'identité de leur catalogue officiel. L'Église grecque, ayant perdu le fil de sa tradition dogmatique, ne possède plus, ce semble, l'énergie nécessaire, soit pour le ressaisir, soit pour s'en créer une nouvelle, et l'apathie de l'indifférence y marche de front avec l'obstination de l'ignorance et de la routine.

CHAPITRE XVI.

LA THÉOLOGIE DES RÉFORMATEURS.

C'est à dessein que nous faisons entrer le terme de *théologie* dans l'intitulé de ce chapitre, avec lequel nous abordons enfin la partie de cette histoire qui nous intéresse le plus, et qui est en même temps la dernière que nous ayons à explorer. En effet, jusqu'ici nous avons vu constamment que le recueil des Écritures saintes, formé dans l'origine pour des besoins pratiques et d'après des usages localement variés, s'est aussi conservé et transmis sous l'empire d'une tradition quelquefois incertaine et capricieuse, et que la science a fait de vains efforts pour en déterminer la forme et le contenu d'une manière définitive et d'après des principes théoriques. La fixation réellement définitive et officielle n'intervint pour l'Église catholique, comme nous l'avons vu, qu'au concile de Trente, et là encore elle ne s'est point faite en vue d'un axiome théologique, elle a été purement et simplement la consécration

ἁγιογράφων οὐ συμπεριλαμβάνονται, οὐχ ἀποτροπιάζονται ταῦτα ἕνεκεν τούτου ὡς ἐθνικά τινα καὶ βέβηλα. Ἀλλὰ καλὰ καὶ ἐνάρετα προσαγορεύεται καὶ οὐχ ἀπόβλητα τυγχάνουσι διόλου.

d'un état de choses dont le privilége se fondait sur la légitimité de l'habitude.

On peut dire, sans crainte de se tromper, que les coryphées du mouvement réformateur avaient, dès l'abord, le sentiment plus ou moins vague de la nécessité de placer la question du canon sur un autre terrain, et de la rattacher à quelque principe plus positivement normatif de la théologie de l'Évangile. Par le fait même qu'ils se virent forcés, pour commencer leur œuvre, de briser sur plus d'un point avec la tradition de l'Église, et que, pour légitimer leur opposition et pour soutenir la lutte avec confiance et succès, ils étaient incessamment ramenés aux livres saints, ils durent chercher à asseoir l'autorité de ces derniers sur une base indépendante ; les affranchir, pour ainsi dire, de la tutelle de l'Église et revendiquer pour eux une place qui les mît à l'abri et des caprices de l'opinion et des faiblesses de l'exégèse. Car de même qu'il fallait chercher ailleurs que dans les postilles du moyen âge le critère du vrai sens des textes, de même il était désormais impossible de s'en rapporter à saint Jérôme pour décider de la canonicité de chaque écrit compris dans le recueil usuel ; d'autant plus que le savant Père n'avait guère eu l'habitude de trancher les questions.

Cependant on aurait bien tort de croire que le parti à prendre, la route à suivre, pour régler le canon et en formuler la théorie, ait été chose facile. De nos jours, il est vrai, on se persuade aisément que c'était là une affaire toute simple. Un grand nombre de nos contemporains s'imaginent que les réformateurs, inscrivant sur leur drapeau ce qu'on appelle le principe du *libre examen*, auraient commencé par faire table rase à l'égard de toutes les croyances traditionnelles, pour reconstruire à nouveaux frais un système du christianisme, et que, si notre siècle

trouve encore à élaguer certains éléments de ce dernier, c'est uniquement parce que l'application du principe aurait été imparfaite autrefois. Or on suppose, sans toujours le dire bien haut, que ce libre examen a dû être fait au nom et avec les moyens de la raison émancipée; en d'autres termes, on incline à regarder les fondateurs des Églises protestantes comme les premiers pionniers du rationalisme philosophique qui a commencé à prévaloir au siècle passé. Nous ne nous arrêterons pas à réfuter cette manière de voir qui ne pouvait se produire ou s'imposer que là où l'histoire et la littérature de cette époque mémorable étaient également ignorées. Il suffira de faire remarquer qu'une théologie qui, à tort ou à raison, mais toujours avec une impérieuse énergie et une puissante unanimité, proclamait, comme son dogme fondamental, l'incapacité absolue des facultés morales de l'homme, ne doit point courir le risque, soit d'être louée, soit d'être blâmée, pour avoir revendiqué pour la raison humaine le périlleux privilége de l'initiative ou de la juridiction suprême en matière religieuse. Elle n'a donc pu en aucune façon subordonner la Bible, œuvre immédiate de Dieu, à cette même raison, si tristement déchue de ce qu'elle avait été dans le principe.

Nous disons la Bible, œuvre immédiate de Dieu. Car il convient de rappeler ici que le dogme de l'inspiration des Écritures, non-seulement ne se trouva pas affaibli par les tendances anti-hiérarchiques du protestantisme, mais gagna même en force tout ce qui était enlevé à celui de l'autorité de l'Église. En effet, dans la théologie des Pères et des Pontifes, ce dogme, tout en subsistant en théorie, était, dans la pratique, en quelque sorte neutralisé par le fait que le privilége d'être l'organe du Saint-Esprit ne revenait pas exclusivement aux prophètes et aux apôtres,

mais aussi à l'Église catholique constituée comme corps; et l'on conçoit que l'autorité de cette dernière, s'exerçant d'une manière plus permanente et plus immédiatement sensible, devait refouler sur l'arrière-plan et en quelque sorte absorber, aux yeux des masses, celle d'un code que la plupart des fidèles ne connaissaient guère que par ouï-dire. A ce titre on n'a pas eu tort de dire que la Réformation, en opposant la Bible à la tradition et à l'autorité des papes et des évêques, a assigné à la parole écrite de Dieu la première place dans l'ordre des faits religieux[1]. Quand on voit les théologiens protestants de la première moitié du seizième siècle, tous, à l'exception de quelques esprits indisciplinés qui se prévalaient d'une illumination individuelle et intérieure, invoquer l'Écriture, et elle seule sans aucune réserve, pour établir la vérité de ce qu'ils enseignaient et pour décider toutes les questions litigieuses, on ne peut se refuser à l'évidence de ce fait que la notion du canon était enfin devenue une notion éminemment, essentiellement théologique, telle que les Pères grecs de l'âge d'or de la théologie ecclésiastique l'avaient déjà conçue, sans pouvoir faire généralement adopter leur point de vue. Il ne s'agit plus là de convenances liturgiques à régler, d'usages provinciaux à conserver, de moyens d'édification à multiplier, de considérations pratiques, enfin, telles que nous les avons vues si fréquemment autrefois marquer les péripéties de cette histoire. Le canon était désormais en réalité ce que disait le terme, une règle, une norme, une loi ou plutôt la loi des croyances.

[1] Nous regrettons infiniment que la nécessité de nous renfermer dans notre tâche particulière nous empêche de donner plus de développement à ce point fondamental. L'histoire et l'influence du principe scripturaire, tantôt opposé au principe de la tradition, tantôt combiné avec ce dernier, et engendrant ainsi et la théologie protestante elle-même et les divergences des partis au sein des Églises sorties de la Réforme, serait un beau sujet pour un écrivain à la fois impartial et suffisamment familiarisé avec la littérature du temps.

Mais c'est précisément par cette raison-là que nous disions tout à l'henre que la question du canon, loin de se simplifier, semblait devoir se hérisser de nouvelles difficultés. En effet, plus la dignité du code était exaltée, plus on lui assignait une place à part parmi les moyens providentiels qui pouvaient concourir à l'éducation religieuse des hommes, plus on le divinisait pour ainsi dire, plus il était important, indispensable, de le circonscrire dans des limites nettement tracées, d'en éloigner tout alliage impur, de distinguer soigneusement les éléments authentiques de tout ce que soit l'ignorance, soit la piété des hommes y avait pu joindre à diverses époques. Tant qu'il s'agissait principalement de savoir par quelles lectures publiques ou privées on édifierait la chrétienté, la présence d'un livre douteux, pourvu qu'il servît utilement à la fin indiquée, ne causait ni trouble ni danger; l'Église était là pour veiller sur la pureté du dogme. Il en était tout autrement là où on la déshéritait de ce privilége pour l'attribuer à l'Écriture exclusivement. Or comment procéder à ce triage sans risquer de tomber encore dans l'incertitude ou même dans l'erreur? Voilà le problème qu'il s'agissait de résoudre, problème d'autant plus difficile qu'il se posait en vertu d'une théorie plus absolue, et qu'il était compliqué de tout ce que des usages séculaires y avaient rattaché de préjugés et de contradictions. Ceux qui aujourd'hui en jugent autrement et qui supposent ou prétendent que la question du canon a été définitivement réglée par les réformateurs, font voir qu'ils ne sont jamais remontés aux sources, et que cette question elle-même ne s'est jamais présentée à leur esprit que sous la face qu'elle a dû avoir dans l'Église catholique, c'est-à-dire comme si le témoignage de la Synagogue et des Pères décidait de la canonicité des livres. Or rien n'était plus éloigné de l'esprit des Luther, des

Calvin et de leurs illustres collaborateurs, rien n'était même plus foncièrement contraire à leurs principes, que d'asseoir l'autorité des livres saints sur celle de l'Église et de sa tradition; de faire, à cet effet, monter la garde aux Pères et de ranger en parade leurs catalogues, sauf à en faire disparaître les obscurités par des interprétations forcées et les contradictions par des violences, comme c'est l'usage aujourd'hui. Ils comprenaient parfaitement bien que c'eût été une suprême inconséquence, voire la ruine de leur système, que d'attribuer à l'Église le droit de faire la Bible, après lui avoir contesté celui de faire le dogme; car qui peut le plus peut aussi le moins.

Comme la théologie soi-disant orthodoxe de nos jours a oublié, nous aurions presque dit renié ce principe, il conviendra de le mettre sous les yeux de nos lecteurs dans quelques textes authentiques et explicites. Écoutons d'abord Calvin, qui l'un des premiers traita cette question, non plus en passant, mais théoriquement et à fond. « *Il y en a plusieurs en cest erreur pernicieux*, dit-il[1], *que l'Escriture n'a non plus d'importance que ce qui luy en est donné par le consentement de l'Eglise; comme si la vérité de Dieu eternelle et inviolable estoit fondée sur le plaisir des hommes. Car ilz font ceste demande non sans grand opprobre contre le sainct Esprit: Qui est celuy qui nous certifiera que l'Escriture est procedée de Dieu? et qui nous asseurera qu'elle a estée gardée en son entier iusques à nostre temps? qui nous persuadera que l'un des liures doit estre receu en obéissance et l'autre peut estre reietté? n'estoit que l'Église baille reigle de toutes ces choses. Pour tant ilz concluent que cela gist en la determination de l'Église, de sauoir quelle reuerence nous*

[1] *Institution*, 1re édit. française, 1541, p. 19 (trad. du latin de 1539, p. 11. L'édition *princeps* [latine] de 1536 ne contient pas encore de traité sur l'Écriture). Dans la dernière récension de l'ouvrage, voy. liv. I, ch. 7.

deuons à l'Escriture et quelz liures doiuent estre comprins en icelle[1]. *En ceste maniere ces blasphemateurs, voulans eleuer une tyrannie desbordée souz la couuerture de l'Eglise, ne se soucient de quelles absurditez ilz s'enueloppent eux et les autres, moyennant qu'ils puissent gaigner ce poinct entre les simples que toutes choses sont loisibles à l'Eglise. Or si ainsi estoit, que deuiendroyent les poures consciences qui cherchent certaine asseurance de la vie eternelle, quand elles verroyent toutes les promesses d'icelle consister et estre appuyées sur le seul iugement des hommes*[2]*? D'autre part à quelle moquerie des infideles nostre foy seroit-elle exposée? En quelle suspition viendroit-elle envers tout le monde? si on avoit celle opinion qu'elle eust son fondement au mercy et bon plaisir des hommes?... Touchant ce qu'ilz interroguent comment nous cognoistrons que l'Escriture est sortie de Dieu, si nous n'auons recours au decret de l'Eglise, autant vaut comme si quelqu'un demandoit dont nous apprendrons à discerner la lumiere des tenebres, le blanc du noir, l'aigre du doux.* »

Nous avons d'abord laissé parler Calvin, parce qu'il est, d'entre les écrivains à citer ici, de beaucoup le plus connu (bien que malheureusement encore beaucoup trop peu connu) en France. Ce n'est pas toutefois que, d'après l'ordre chronologique, il marche à la tête de l'illustre phalange des témoins que nous avons à invoquer. Longtemps avant lui, Zwingle résumait les mêmes principes dans la première des thèses proposées par lui pour le colloque de Zurich (1523). « Quiconque, dit-il, prétend que l'Évangile n'est rien sans le patronage et l'approbation de l'Église, est dans l'erreur et dit un blasphème[3]. » Et il développe cette

[1] *Le congé de discerner entre les liures apocryphes* (éd. de 1562).

[2] *Quand on leur dira qu'il suffit que l'Eglise en ait determiné, se pourront-elles appaiser de telle response?* (éd. de 1562).

[3] *Quicunque Euangelion nihil esse dicunt, nisi ecclesiæ calculus et adprobatio accedat, errant et Deum blasphemant (Zwinglii Opp.*, éd. Sch., I, 195).

thèse en s'appuyant d'une série de passages scripturaires qui donnent à la vérité divine et à l'Écriture qui la contient, une garantie plus haute, et les élèvent en même temps l'une et l'autre au-dessus de l'atteinte des faiblesses humaines.

« Il n'est pas vrai, dit à son tour Pierre Vermigli, que l'Écriture tienne son autorité de l'Église. Sa certitude dérive de Dieu et non des hommes. La Parole est antérieure à l'Église. C'est de la Parole que l'Église tient sa vocation. C'est l'Esprit de Dieu qui agissait dans le cœur des auditeurs et des lecteurs de la Parole, de sorte qu'ils reconnaissaient que c'était un discours véritablement divin qu'ils entendaient et non un langage purement humain. C'est donc l'esprit et non l'Église qui établit l'autorité de l'Écriture[1]. » Il est vrai que les écrivains canoniques ont commencé par être membres de l'Église ; mais il ne s'ensuit pas que l'Écriture tienne ses titres de celle-ci et non plutôt de Dieu et de son esprit. Le genre d'autorité que le canon peut tirer du témoignage de l'Église est bon, à la rigueur, pour les esprits vulgaires ; cela ne suffit pas pour assurer les consciences[2]. Ce point de vue est diamétralement opposé à celui de l'Église catholique, que personne

[1] *P. M. Vermilii Loci communes*, cl. III, l. III, § 3 : *Non est verum quod assumunt, Scripturam habere auctoritatem ab ecclesia. Eius enim firmitas a Deo pendet non ab hominibus. Et prius est verbum, et quidem firmum ac certum, quam ecclesia. Nam ecclesia per verbum vocata fuit. Et Spiritus Dei agit in cordibus audientium verbum et illud legentium ut agnoscerent non esse humanum sermonem sed prorsus divinum. A Spiritu itaque accessit autoritas verbo Dei, non ab ecclesia.*

[2] Wolfg. Musculus, *Loci communes*, p. 228 (Bas. 1560) : *Agnosco scriptores canonicos esse membra ecclesiæ, verum quod inde colligitur scripturam non esse authenticam sine autoritate ecclesiæ, plane nego.... canonicæ scripturæ autoritas suprema ac perpetua non est aliunde quam ex Deo, et sacri scriptores non ecclesiæ, sed Sp. S. instinctu, ideoque non tanquam membra ecclesiæ sed tanquam interpretes Dei et ministri Spiritus scripserunt. Scriptura autoritatem ex eo habet apud rudes et inexercitatos quod ecclesia eam habet pro canonica, verum hoc genus autoritatis non est tantæ firmitudinis ut conscientias fidelium securas reddere possit.*

n'a formulé d'une manière plus tranchée que saint Augustin, quand il dit : « Je ne croirais pas à l'Évangile sans l'autorité de l'Église[1] ; » et il est fort curieux de voir la peine que se donnent tous les théologiens protestants, Calvin en tête, pour interpréter, de manière à la rendre inoffensive, cette déclaration d'un auteur dans la dépendance duquel ils se trouvaient beaucoup plus qu'ils ne le savaient eux-mêmes et surtout beaucoup plus qu'ils ne l'osaient avouer[2].

En présence de ces témoignages si explicites on comprendra sans peine le sens et la portée des déclarations relatives à la notion de la canonicité des livres saints, insérées dans la plupart des Confessions de foi réformées[3].

La première Confession de foi helvétique, rédigée à Bâle en 1536, bien que renfermant implicitement le principe en question, ne l'expose pas encore d'une manière bien nette. Elle se borne à dire en deux mots que l'Écriture *canonique*, la Parole de Dieu transmise par le Saint-Esprit et communiquée au monde par les prophètes et les apôtres, est la philosophie la plus parfaite et la plus ancienne, et qu'elle seule contient d'une manière parfaite aussi toute la religion et toute la morale. L'interprétation de l'Écriture doit lui être demandée à elle-même et à elle seule, avec le secours de la règle de la foi et de la cha-

[1] *Aug. contra epist. fundamenti*, c. 5 : *Ego evangelio non crederem nisi me moveret ecclesiæ auctoritas.*

[2] *Calvini Instit.*, c. 1, § 23. Edit. postr., l. I, c. 7, § 3. Muscul., *l. c.*, p. 229. Vermigli, *l. c.*

[3] Les formules luthériennes ne touchent nulle part à cette question et se taisent même presque toutes sur l'Écriture en général. La Confession d'Augsbourg et l'*Apologie* se bornent à insinuer en passant la supériorité de l'Écriture sur la tradition. La seule *Formule de Concorde* de 1576 exprime en toutes lettres le principe universellement reconnu par les protestants, que la Bible (*prophetica et apostolica scripta V. et N. T.*) est la règle unique et suprême de la foi et de l'enseignement (*Epit.*, p. 570).

rité ; les Pères peuvent être utilement consultés, *pour autant* qu'ils ont pratiqué eux-mêmes ce genre d'interprétation[1]. Si dans ce texte le critère de la canonicité, tel que nous l'avons indiqué plus haut, n'est pas formulé d'une manière directe, du moins il y est contenu indirectement. Car si les organes de l'Église, comme tels, n'ont pas qualité pour déterminer le sens de l'Écriture et que le privilége de l'interprétation normative est expressément réservé à l'Écriture elle-même, il est évident qu'il en sera de même, à plus forte raison, à l'égard de la composition du recueil.

La seconde Confession helvétique, rédigée en 1566 par Bèze et Bullinger, s'explique plus positivement sur ces principes, mais absolument dans le même sens. « Nous croyons et confessons, dit-elle, que les Écritures *canoniques* des saints prophètes et apôtres sont la vraie parole de Dieu et qu'elles tiennent une autorité suffisante d'elles-mêmes, et non des hommes[2]. » Puis, après avoir établi la nature et la portée de cette autorité et la manière dont elle se fait sentir au chrétien, le texte s'étend au long sur la valeur de l'autorité des Pères de l'Église et déclare : « Nous ne reconnaissons pour orthodoxe et authentique d'autre interprétation de l'Écriture que celle qui est puisée dans l'Écriture même, au moyen de l'étude préalable des langues, du contexte, des passages parallèles, surtout

[1] *Conf. helv.*, I, art. 1 : *Scriptura canonica, verbum Dei Spiritu S. traditum et per prophetas apostolosque mundo propositum, omnium perfectissima et antiquissima philosophia, pietatem omnem, omnem vitæ rationem sola perfecte continet.* — Art. 2 : *Huius interpretatio ex ipsa sola petenda est, ut ipsa interpres sit sui, caritatis fideique regula moderante.* — Art. 3 : *A quo interpretationis genere, quatenus patres non discessere, eos ut interpretes scripturæ recipimus et veneramur.*

[2] *Conf. helv*, II, c. 1 : *Credimus et confitemur scripturas canonicas... ipsum esse verum verbum Dei et auctoritatem sufficientem ex semet ipsis, non ex hominibus habere.*

s'il y en a de plus clairs, et qui, étant conforme à la règle de la foi et de la charité, tourne à la gloire de Dieu et au salut des hommes. »

La Confession des Églises de France énonce le même principe. « De même, dit-elle, que la parole contenue dans les livres *canoniques* vient de Dieu seul, de même son autorité ne saurait avoir de fondement humain, et par cette raison aussi personne, pas même les anges, n'a le droit d'y rien ajouter ni d'en rien retrancher [1]. »

Pour ne pas trop multiplier ces citations, nous nous bornerons à mentionner encore la Confession écossaise de 1560, qui se prononce très-énergiquement dans le même sens. Voici comment elle s'exprime dans son art. 19, après avoir, dans l'article précédent, revendiqué pour l'Écriture elle-même, c'est-à-dire pour le Saint-Esprit qui l'a dictée, le droit exclusif de l'interpréter: « De même que nous croyons et confessons que les Écritures de Dieu contiennent un enseignement suffisant pour faire de nous des hommes de Dieu parfaits, de même nous affirmons et déclarons qu'elle dérive son autorité de Dieu et non d'un homme, ni même d'un ange. Nous disons donc que ceux qui prétendent que l'Écriture n'a d'autre autorité que celle qu'elle a reçue de l'Église sont des blasphémateurs etc. »

D'après cela il ne peut y avoir de doute sur le principe protestant ni sur son rapport intime avec la question spéciale que nous étudions à l'aide de l'histoire. Il convient cependant de remarquer que ce principe ne s'est pas fait jour avec une égale force dans tous les pays qui ont pris part au mouvement de la Réforme. Ainsi la Con-

[1] *Conf. gall.*, art. 5: *Credimus verbum his libris* (*canonicis*, art. 4) *comprehensum ab uno Deo esse profectum*, *quo etiam uno*, *non autem hominibus*, *nitatur ipsius autoritas* etc.

fession anglicane (les 39 articles) dit froidement[1] : «Sous le nom d'Écriture sainte nous entendons les livres du Vieux et du Nouveau Testament de l'autorité desquels l'*Église* n'a jamais douté.» Et plus loin: «Nous recevons tous les livres du Nouveau Testament qui sont *communément* reçus.» C'est donc l'usage, c'est la tradition, c'est l'Église enfin, qui, aux yeux des rédacteurs de cette Confession, offrait une garantie suffisante et telle que la théologie n'avait pas besoin d'en rechercher une autre plus élevée ou plus solide. De même on lit dans la Confession de Bohème de 1535, rédigée à une époque où le principe protestant pouvait n'être pas encore compris dans toute sa netteté ni dans toutes ses applications: «Les nôtres enseignent d'un commun accord que les Écritures saintes doivent être reconnues pour indubitablement vraies et normatives, telles qu'elles sont contenues dans la Bible, reçues par les Pères et *dotées* par eux de l'autorité canonique[2].» Parmi les formules luthériennes il y en a aussi une qui pourrait être mentionnée ici au même titre. C'est celle qui fut rédigée par Brentz pour le duché de Wurtemberg en 1552[3]. Mais nous verrons plus loin que la formule qu'elle emploie est, au contraire, dans la pensée du rédacteur, destinée à consacrer une réserve très-importante.

Mais puisque, d'après ces déclarations formulées en partie d'une manière plus que tranchante, le chrétien n'a

[1] *Conf. angl.*, art. 6: *Sacræ scripturæ nomine eos canonicos V. et N. T. libros intelligimus de quorum auctoritate in ecclesia nunquam dubitatum est. — Novi Testamenti omnes libros, ut vulgo recepti sunt, recipimus.*

[2] *Conf. Bohem*, art. 1: ....*docent scripturas sacras quæ in bibliis ipsis continentur et a patribus receptæ autoritateque canonica donatæ sunt pro veris habendas* etc.

[3] *Conf. Würtemb.*, p. 540: *Sacram Scripturam vocamus eos canonicos libros V. et N. T. de quorum autoritate in ecclesia nunquam dubitatum est.*

ni le besoin ni le devoir de consulter la tradition ecclésiastique pour apprendre à discerner les éléments authentiques et véritablement inspirés de la Bible, de ceux que l'erreur ou la fraude pourraient y avoir ajoutés, quel sera donc le critère qui le guidera? quel moyen plus infaillible peut lui être offert? Si nous poursuivons la lecture de Calvin dans les pages qui suivent celle que nous avons transcrite plus haut, nous trouverons la réponse à cette question. C'est l'Écriture elle-même, c'est son caractère, son enseignement, son esprit, ce sont ses formes mêmes, et surtout les effets qu'elle produit sur nous si nous n'empêchons pas son action, qui révèlent son origine et sa dignité, et qui nous imposent ainsi les vérités qu'elle proclame, d'autorité sans doute et comme irréfragables, mais non pas malgré nous et comme par une sorte de contrainte. Car il va sans dire que le cœur encore endurci par le péché n'est pas apte à recevoir de la parole de Dieu cette impression à la fois démonstrative et salutaire. Aussi bien la théologie protestante, quand elle a voulu revêtir d'une forme plus scientifique le fait que nous venons de décrire, n'a-t-elle pas hésité à dire que c'est le Saint-Esprit[1] qui dans nos cœurs mêmes rend témoignage aux Écritures, soit en nous convainquant de leur canonicité, c'est-à-dire de leur caractère de livres inspirés et normatifs, d'une manière immédiate et directe et comme par intuition, soit en nous apprenant à en dis-

[1] P. Viret, *De vero verbi Dei ministerio* (1553), l. 1, c. 5: ....*quotiescunque nobis externus sermo, sive scripto sive viva voce proponitur, hoc apud nos confestim statuamus oportet, nullam illi quidem voci corporeæ vim inesse atque facultatem, nisi Deus sui spiritus magisterio in animos illapsus vivo illo suo et efficaci verbo intus docuerit hominum mentes arcanoque suo afflatu aspiraverit.* — Lib. II, c. 3: *Deus solus suo Spiritus afflatu corda movet... Nam ne ipsum quidem externum Christi ministerium quo in hac mortali vita defunctus est, hac fuit præditum facultate nisi quoties arcano sui spiritus instinctu pater quos filio adducturus erat trahere voluit....*

tinguer tout ce qui n'a pas ce même caractère. Loin de craindre que ce genre de démonstration ne fût insuffisant, on le préconisait expressément comme préférable à tout autre. Ceux-là mêmes qui n'hésitaient pas à reconnaître que le canon s'était formé sous les auspices de l'ancienne Église, insistaient cependant sur ce que celle-ci n'avait pu y procéder qu'autant qu'elle était guidée par le Saint-Esprit, et sur ce que cela ne lui donnait en aucune façon une autorité supérieure à celle de l'Écriture[1]. *Si nous voullons bien pouruoir aux consciences*, dit Calvin, *si qu'elles ne soyent point agitées en perpetuelle doubte, il nous faut prendre l'auctorité de l'Escriture de plus hault que des raisons ou indices ou coniectures humaines. C'est à scauoir que nous la fondions sur le tesmoignage interieur du Sainct Esprit. Car iacoit qu'en sa propre maiesté elle ait assez de quoy estre reuerée: neantmoins elle commence lors à nous vrayement toucher quand elle est scellée en nos cœurs par le Sainct Esprit. Estans donc illuminez par la vertu d'iceluy, desià nous ne croyons pas ou à nostre iugement, ou à celuy des aultres, que l'Escriture est de Dieu: mais par dessus tout iugement humain nous arrestons indubitablement qu'elle nous a esté donnée de la propre bouche de Dieu, tout ainsi que si nous contemplions à l'œil l'Essence de Dieu en icelle.... C'est un tel sentiment qu'il ne se peut engendrer que de reuelations celestes. Ie ne ditz aultre chose que ce qu'un chascun fidele experimente en soy: sinon que les paroles sont beaucoup inférieures à la dignité de l'argument.* »

Nous regrettons de ne pouvoir transcrire plus au long tout ce chapitre de notre grand théologien et y ajouter des extraits analogues d'autres auteurs protestants de cette époque. Eux, du moins, comprenaient encore la généreuse

[1] Vermigli, *Loci comm.*, cl. I, l. VI, § 8.

parole de l'apôtre, 1 Cor. VII, 40, et ne craignaient pas de faire fausse route en se l'appliquant[1]. Mais nous tenons surtout à établir que ce n'était pas de la part de Calvin une opinion individuelle, et comme telle sans force probante pour notre assertion. Au contraire, la pensée qu'il a, lui le premier, développée systématiquement, et avec autant d'éloquence que de conviction, se retrouve partout au fond des discussions, surtout polémiques, de l'époque, et a même été consignée par la théologie protestante dans des formules officielles. Ainsi la seconde Confession helvétique déclare nettement que l'effet de la prédication et de la lecture des Écritures saintes, lesquelles sont la seule source de la vraie sagesse, de la théologie, de la piété, de la réformation et du gouvernement de l'Église, dépend de l'illumination intérieure du Saint-Esprit[2]. La Confession des Églises des Pays-Bas, après avoir énuméré les livres de la Bible, ajoute[3]: «Ce sont là les seuls livres que nous recevons comme saints et canoniques, c'est-à-dire comme règle suprême de notre foi, et nous croyons

[1] *Nullius hominis mortalis animus verbi divini et cælestium rerum capax esse poterit nisi a Deo illustretur et doceatur. Mox, ut hoc fit, tam certum et indubitatum fit homini verbum Dei ut veritate divina firmius et certius nitatur quam omnibus literis utcunque obsignatis.... Solus spiritus docet omnia quæ de Deo scire hominem convenit* (*Zwinglii Opp.*, I, 196 sq.). — *Dixerint aliqui : nos spiritu destituti sumus. Quibus ego regeram : si spiritu vacui estis, quomodo audetis vos appellare christianos? Nemo est vere christianus cui tam parum spiritus huius concedatur quin valeat ex sacris literis haurire et iudicare quæ necessaria sunt ad salutem* (*P. M. Vermilii Loci communes*, cl. 1, l. VI, § 5). — *Donum divinum est vera interpretatio et iudicii rectitudo* etc. (*Melanchthon. Opp.*, VII, 396).

[2] *Conf. helv.*, II, c. 1 : *Neque arbitramur prædicationem externam esse inutilem, quoniam pendeat institutio veræ religionis ab interna Spiritus illuminatione. Quanquam enim nemo veniat ad Christum nisi intus illuminetur per Sp. S., scimus tamen* etc.

[3] *Conf. belg.*, art. 5 : *Hosce libros solos pro sacris et canonicis recipimus.... idque non tam quod ecclesia eos pro huiusmodi recipiat et approbet, quam imprimis quod Sp. S. in cordibus nostris testetur a Deo profectos esse, comprobationemque eius in se ipsis habeant.*

sans réserve tout ce qui y est contenu, non pas *tant* parce que l'Église les reçoit comme tels, que surtout parce que le Saint-Esprit atteste dans nos cœurs qu'ils émanent de Dieu et qu'ils portent en eux-mêmes son cachet. » La Confession française parle dans le même sens, quoiqu'en se servant d'une expression un peu moins exclusive. Elle dit[1] : « non pas *seulement* d'après le sentiment unanime de l'Église, mais beaucoup plus d'après le témoignage du Saint-Esprit et la conviction qu'il nous donne intérieurement; car c'est lui qui nous apprend à les distinguer d'autres écrits ecclésiastiques etc.[2] »

Cette théorie de la canonicité basée sur le témoignage intérieur du Saint-Esprit n'est pas une idée isolée, une conception accidentelle, peut-être un expédient, imaginé dans une occasion donnée pour les besoins de la polémique, pour échapper à la pression autrement invincible du principe catholique de l'autorité de la tradition. Au contraire, elle se rattache de la manière la plus intime et la plus naturelle aux thèses fondamentales du protestantisme, aux dogmes de la régénération, de la justification, de la foi, enfin à cet élément si précieux du mysticisme évangélique, qui n'était pas même étranger à l'esprit du moyen âge, mais que l'ascendant du rationalisme scolastique et l'empire écrasant de la constitution de l'Église romaine avaient fait complétement disparaître de la théologie officielle. En tant qu'il importait à la nouvelle théologie de démontrer, non point que tel livre était de tel auteur, mais qu'il contenait la parole de vie, les argu-

[1] *Conf. gall.*, art. 4 : *....idque non tantum ex communi ecclesiæ consensu sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca Sp. S. persuasione, quo suggerente docemur illos ab aliis libris ecclesiasticis discernere.*

[2] L'édition française publiée à Montpellier en 1825, et qui contient, non un texte authentique du seizième siècle, mais une rédaction assez libre en français moderne, a effacé cette petite nuance.

ments purement historiques, les témoignages des Pères perdaient toute espèce de valeur et devaient céder la place à ce que l'apôtre déjà avait nommé la démonstration d'esprit et de puissance. Ajoutons que Calvin ne s'est pas trop avancé en invoquant l'expérience des fidèles pour légitimer sa manière de voir. En effet, sur le terrain des faits évangéliques, les preuves purement rationnelles sont toujours incomplètes, ou bien même se meuvent dans un cercle d'idées qui ne leur donne point de prise sur la conscience religieuse, comme on peut s'en convaincre par l'impuissance désespérante de l'apologétique vulgaire; tandis que l'expérience intérieure est le plus sûr contrôle de la théorie. Cette vérité est aussi vieille que le christianisme, car c'est Jésus qui l'a proclamée le premier (Jean VII, 16 et 17). Mais elle n'a jamais été du goût des gens d'école, orthodoxes ou néologues, qui ont toujours eu une foi robuste dans la puissance de leur dialectique. En revanche, la piété simple et naïve, surtout dans la sphère du protestantisme, n'a pas manqué d'entendre la parole de Dieu, de la sentir, pour ainsi dire, en vertu de ce mystérieux contact de l'esprit éternel qui s'y révèle, avec l'âme qui s'ouvre à son action bienfaisante. On a fait remarquer que cette action n'est pas uniforme dans tous les individus, et que selon les dispositions du caractère et du tempérament, selon le courant des idées à chaque époque ou dans un cercle particulier, l'impression reçue de la lecture des livres saints différait quelquefois très-notablement d'une sphère ou d'une personne à l'autre; que tel individu pouvait se trouver édifié et saisi par un écrit qui ne touchait tel autre que médiocrement ou même ne le touchait pas du tout, et réciproquement. Les Psaumes et les Évangiles, les Prophètes et les Épîtres, le Cantique et l'Apocalypse ont pu exercer tour à tour une attraction

plus ou moins sensible sur les esprits et les cœurs, et ces divers phénomènes sont d'autant moins à négliger qu'ils se produisent encore journellement autour de nous. Au fond ils ne constituent point une instance victorieuse contre la théorie protestante ci-dessus exposée, parce que celle-ci n'entend nier ni la variété des dispositions chez les hommes ni la diversité des voies de Dieu dans l'œuvre du salut.

Néanmoins l'historien consciencieux ne peut manquer de constater que cette théorie, malgré sa vérité intrinsèque, malgré l'élévation de son point de vue et sa conformité avec l'essence de l'Évangile, s'est montrée insuffisante dans la pratique, et que ceux qui l'avaient formulée ont été les premiers à en dévier, à se laisser aller à d'étranges inconséquences. La raison en est bien simple. La Bible n'est pas tombée du ciel comme un tout indissoluble; elle se compose de nombreux éléments qui sont venus s'ajouter les uns aux autres dans la suite des temps, et ce travail de collection est un fait de l'histoire qui veut être jugé et apprécié par les voies et moyens ordinaires de la science historique. Or, dès qu'une théorie absolue se met en contact direct avec les faits concrets qui sont indépendants d'elle, ou bien elle doit chercher à les façonner à sa guise, ce qui est toujours périlleux et lui suscite des difficultés incessantes, ou bien, conservant le sentiment instinctif des réalités en présence desquelles elle se trouve, elle tempère sa propre rigidité et sacrifie ainsi, tantôt par des concessions, tantôt par des oublis, ce qui constituait sa propre vitalité. Rien n'est plus intéressant, mais rien n'est aussi moins connu et étudié en France, que les embarras, les hésitations, les inconséquences de la vieille théologie protestante dans la question du canon. Plus sa théorie primitive était nette, prise de haut, homogène

avec tout le système, plus les essais d'application sont de nature à nous étonner par leur diversité et leur tâtonnement. Nos lecteurs ont déjà pu l'entrevoir par quelques-uns des extraits des Confessions de foi que nous avons mis sous leurs yeux; mais ces mêmes documents, ainsi que les éditions protestantes de la Bible et les écrits des réformateurs, nous fournissent une masse bien autrement considérable de détails instructifs à ce sujet.

Arrêtons-nous d'abord quelques instants à un premier fait, le plus généralement connu, et comme tel, en apparence, le moins difficile à comprendre ou à justifier: nous voulons parler de la séparation des livres dits apocryphes d'avec le corps de l'Ancien Testament. Notre récit a suffisamment fait voir comment, à l'époque de la Réforme, la question de la place à assigner à ces livres était encore pendante, entre la routine qui les mettait au niveau des autres, et la science à peine renaissante qui se souvenait, un peu confusément, du rang secondaire qu'ils avaient occupé autrefois. Or tout le monde sait que dès l'abord les réformateurs et leurs adhérents, avec une remarquable unanimité, refusèrent de reconnaître à ces livres le caractère de la canonicité, dans le sens indiqué plus haut. Dans les éditions de la Bible ils furent placés à part, avec un titre collectif spécial, et ordinairement avec un avertissement qui exposait les motifs de ce procédé ou qui, du moins, devait orienter les lecteurs dans leur jugement. Pour ne pas nous étendre trop sur un fait qui n'a pas besoin d'être démontré, nous nous bornerons à transcrire dans une note[1] quelques-uns de ces titres ou des

[1] Les Bibles de Zurich, les plus anciennes qui aient été complètes (1529), offrent cette suscription: *Disz sind die bücher Die bey den alten vnder Biblische gschrifft nit gezelt sind, auch bei den Ebreern nit gefunden.* Suit une préface qui commence par ces mots: *Dise bücher, so hie den Biblischen an-*



extraits de ces avertissements, tirés des éditions allemandes, et dont la teneur, à quelques petites nuances près, se reproduit dans les Bibles françaises. Seulement, dans ces dernières, l'élément historique compris dans les avis aux lecteurs trahit une appréciation assez superficielle des usages de l'ancienne Église, et l'on y insiste un peu moins sur l'utilité de ces écrits. Voici comment s'expriment les Bibles genevoises de cette première époque, dont nous avons toute une série sous les yeux : *Ces livres qu'on appelle Apocryphes, ont esté de tout temps discernez d'auec ceux qu'on tenoit sans difficulte estre de l'Escriture saincte. Car les Anciens voulans preuenir le dangier qu'aucuns liures profanes ne fussent entremeslez auec ceux, qui pour certain estoyent procedez du sainct Esprit, en ont fait vn rolle qu'ilz ont nommé Canon : signifians par ce mot, que tout ce qui estoit là comprins estoit reigle certaine, à laquelle il se falloit tenir. Quant à ceux cy, ilz leur ont imposé nom d'Apocryphes : denotant qu'on les deuoit tenir pour escritures priuées, et non pas authentiques, comme sont les instrumentz publiques. Parquoy il y a telle difference entre les premiers et les secondz, comme entre un instrument passé deuant vn notaire, et séellé pour estre receu de tous, et vne cedule d'vn homme particulier. Il est vray qu'ilz ne sont pas*

gehenckt, sind der meinung von vns getruckt, nit das sy in wärd vnd acht der heiligen gschrifft gleich gehalten werden söllind, sunder das denen so auch liebe zu diesen bücheren habend zeläsen, weder mangel noch klag wäre, vnd das ein yetlicher funde das jm schmackte : dann ob schon dise bücher vnder die Biblischen heyliger schrifft bücher, weder von den alten noch von vns gezelt, sind doch vil ding darinn, die Biblischer gschrifft, dem glauben vnd liebe, keins wägs widersträbend, ja auch etlich jren grund in Gottes wort findend. — Les Bibles de Luther (1534 et suiv.) se bornent à un titre général très-simple : *Apocrypha, das sind bücher so nicht der heyligen Schrifft gleich gehalten, vnd doch nutzlich vnd gut zu lesen sind.* Il n'y a point de préface générale, mais des introductions spéciales pour chaque livre, qui, tout en en faisant ressortir l'infériorité, ont soin d'en relever les qualités par lesquelles ils peuvent se recommander à l'attention des lecteurs chrétiens.

à mespriser d'autant qu'ilz contiennent bonne doctrine et vtile. Toutesfois c'est bien raison, que ce qui nous a esté donné par le sainct Esprit ait prééminence pardessus tout ce qui est venu des hommes[1]. *Parquoy, suyuant le dire de sainct Ierosme, que tous Chrestiens les lisent et en prennent doctrine d'édification. Mais qu'ilz soyent cependant aduertiz qu'ilz ne doyuent point là prendre pleine asseurance des articles de leur Foy: pource que ce n'est pas tesmoignage suffisant* etc.[2] L'édition normale de 1588 présente une nouvelle rédaction assez étendue, qui, passant en revue les témoignages des Pères, se résume dans les propositions suivantes : *Ce ne sont pas liures diuinement inspirés comme le reste des sainctes Escritures, mais qu'estans de particuliere declaration ils ne doiuent point estre receus ou produits publiquement en l'Eglise comme pour seruir de reigle aux articles de nostre foy. Toutesfois on s'en peut seruir en particulier pour en tirer instruction tant à cause de plusieurs beaux exemples qui nous y sont proposés, que de notables sentences qu'ils contiennent.*

Comme cet arrangement constituait une innovation très-facile à constater, et surtont beaucoup exploitée par la polémique catholique dans le but de prévenir le peuple contre les Bibles protestantes, les rédacteurs de la plupart

[1] Ce qui suit est omis dans les éditions à partir de 1559.

[2] Il existe aussi des Bibles protestantes de cette époque qui, tout en maintenant la séparation, parlent cependant des Apocryphes avec une certaine faveur, en disant qu'au fond la cause de leur rejet par la Synagogue n'était autre que la différence de la langue et la circonstance qu'ils *traitent choses qui ne consonent pas aux cérémonies des Iuifs*.... « *Parquoy, lecteur, veu que de toutes fleurs la mouche peult tirer liqueur à faire miel, sans avoir esgard ou elle soit plantee, au champ ou au iardin, ainsi de tous ces liures icy tu pourras retirer chose duisante à ton salut sans te reigler par les Iuifs.... Puis donq que tous ont vne mesme source et saine racine, pour vne resècation qu'en ont faite les Iuifs ne laisse de les lire et en prendre doctrine et edification* » (Lyon, de Tournes, 1551 etc.). Nous admettons volontiers que la plume de Calvin n'était pour rien dans cette rédaction.

des Confessions réformées jugèrent à propos d'en consigner le principe dans ces chartes de leurs Églises respectives [1]. De cette manière, la distinction revêtit un caractère officiel et dogmatique et servait ainsi à consacrer de son côté la notion théologique du canon. Les formules luthériennes dédaignent d'élever cette coutume à la dignité d'un article de foi; et, à vrai dire, elles n'en éprouvaient pas le besoin, comme nous le montrerons dans la suite de ce récit.

Après avoir établi le fait, il nous reste à le rapprocher de la théorie. Ici nous sommes naturellement amené à poser deux questions diamétralement opposées, mais également embarrassantes. D'abord, si les livres dits apocryphes n'ont point la qualité essentielle des autres, qui donne à ceux-ci leur valeur toute spéciale, pourquoi les a-t-on conservés dans le recueil, en les plaçant même au beau milieu entre ceux qui seuls étaient regardés comme émanés d'une inspiration divine et partant comme faisant autorité? Les théologiens calvinistes orthodoxes qui, de nos jours, par une application plus rigoureuse du principe, les ont complétement retranchés de la Bible, nous

[1] *Conf. helvet.*, II, art. 1: *Interim nihil dissimulamus quosdam V. T. libros a veteribus nuncupatos esse Apocryphos, ab aliis Ecclesiasticos, utpote quos in ecclesiis legi voluerunt quidem, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam.* — *Conf. gall.*, art. 4: ....(*libri ecclesiastici*) *qui, ut sint utiles, non sunt tamen eiusmodi ut ex iis constitui possit aliquis fidei articulus.* — *Conf. anglic.*, art. 6: *Alios autem libros* (*ut ait Hieronymus*) *legit quidem ecclesia, ad exempla vitæ et formandos mores, illos tamen ad dogmata confirmanda non adhibet.* — *Conf. belg.*, art. 6: *Differentiam constituimus inter libros sacros et apocryphos, quos quidem ecclesia legere et ex iis documenta de rebus cum libris canonicis consentientibus desumere potest. At nequaquam ea ipsorum vis et autoritas est ut ex ullo testimonio ipsorum aliquod dogma de fide aut religione christiana certo constitui possit* etc. — Les Vaudois, après avoir consulté Œcolampade (voy. la lettre que leur écrivit ce dernier, dans Scultetus, *Annal. evang.*, II, 313), s'exprimèrent dans le même sens dans leur Confession de foi, au sujet de laquelle nous renvoyons nos lecteurs à ce qui a été dit ci-dessus à la fin du chap. XIII (p. 282).

accorderont facilement que c'était une inconséquence que de les y conserver, n'importe sous quelles réserves. Car l'utilité plus ou moins grande que pouvait offrir l'un ou l'autre de ces écrits, ne devait pas être une raison suffisante pour lui assurer cet honneur, autrement le volume biblique aurait pu s'enrichir encore, et de preférence, de nombreux monuments de la piété chrétienne, depuis les Pères apostoliques, qui y avaient en partie figuré autrefois, jusqu'aux livres des réformateurs eux-mêmes, dont les populations se nourrissaient journellement avec avidité. L'insertion, disons mieux, la conservation de ces livres, au moyen d'une note qui distribuait le blâme et l'éloge dans une proportion un peu flottante, était évidemment un compromis entre la théorie et la pratique, une concession faite aux usages, à la tradition, voire même, comme le disent naïvement les traducteurs de Zurich, au goût individuel. On n'avait pas le courage de supprimer tout à fait un élément auquel une habitude dix fois séculaire avait donné une sorte de consécration.

Mais nous pouvons aussi soulever la question opposée et demander par quel motif on s'est décidé à faire la séparation? Était-ce réellement en vertu du principe souverain du témoignage intérieur du Saint-Esprit? Serait-il bien vrai que les premiers théologiens protestants, tout en restant indifférents en face de l'éloquence enthousiaste de l'auteur de la Sapience que prônaient les Alexandrins, auraient senti le souffle de Dieu dans les généalogies de la Chronique ou dans les catalogues topographiques du livre de Josué? Auraient-ils réellement trouvé une si immense différence entre les miracles du Daniel chaldaïque et ceux du Daniel grec, pour retrancher deux chapitres du volume qui porte le nom de ce personnage? Nous avons de la peine à croire que ç'ait été par un triage de ce genre qu'ils soient parve-

nus à faire le *discernement* dont ils parlent. Il est, au contraire, très-simple de supposer, ou plutôt il est très-facile de constater, par leurs propres déclarations, qu'ils ont entendu rétablir le canon de l'Ancien Testament dans sa pureté primitive, tel qu'il a dû exister, selon l'opinion commune, chez les anciens juifs, c'est-à-dire tel que nous le connaissons par nos Bibles hébraïques. En effet, ils ne manquent pas d'invoquer la coutume des *Hébreux* dans les avertissements dont nous avons donné des extraits. Franchement, c'était ce qu'ils pouvaient faire de mieux; ils avaient pour eux l'exemple des plus savants Pères, et nous nous garderons bien de faire à leur science encore incompétente le reproche de n'avoir pas soumis préalablement à une critique plus circonspecte la tradition touchant la formation du canon hébreu. Mais nous ferons remarquer que ce procédé n'était autre que celui qu'on avait condamné en principe; que c'était la reconnaissance implicite de l'autorité de la tradition, et que, de fait, on revenait ainsi, par un détour, à la position qu'on avait bien hautement déclaré vouloir quitter comme n'étant plus tenable. Les théologiens n'ont pu tarder à le sentir. Aussi essayèrent-ils d'asseoir l'autorité du canon hébreu sur une base plus solide que celle de l'inspiration des docteurs juifs, d'ailleurs absolument inconnus, auxquels on doit la collection dans sa forme actuelle. Ils dérivèrent cette autorité du témoignage du Nouveau Testament, de Jésus et des apôtres. La valeur de ce témoignage ne pouvant être contestée, et le fait des citations empruntées à l'Ancien Testament présupposant l'homogénéité de l'esprit qui avait dicté ce dernier avec celui qui parlait dans l'Évangile, on doit reconnaître que ce genre de démonstration s'adapte sans trop de difficulté au principe théologique énoncé plus haut. Mais s'il respecte le principe, il en circonscrit aussi l'application.

En effet, la canonicité de chaque livre de l'Ancien Testament dépendra maintenant de son allégation accidentelle par un apôtre écrivain ; car le recueil, pris dans son ensemble, est cité généralement avec cette formule : *la loi et les prophètes*, laquelle formule, comme nous savons, ne comprend que les parties de la Bible, qui servaient aux lectures publiques et rituelles; une seule fois on y ajoute les Psaumes pour être bien complet (Luc XXIV, 44). Et lors même que cette circonstance n'aurait pas de force absolument probante, il faudrait dire que l'absence de toute citation d'un livre particulier prouve à elle seule que l'esprit de ce livre n'est point en contact intime avec celui de l'Évangile. Dans un passage que nous rapporterons plus loin, Luther le reconnaît très-nettement, en tant qu'il déclare que ce n'est pas le titre d'un écrit, ni le nom de son auteur, qui lui assure la dignité canonique, mais bien la position qu'il prend à l'égard de la foi évangélique[1]; et nous verrons plus loin avec quelle liberté il juge précisément les Hagiographes. C'est de ce point de vue, sans doute, qu'étaient partis les Pères en retranchant du canon le livre d'Esther. Ce que nous disons là peut paraître un peu hasardé; nous nous hâtons donc d'ajouter que les théologiens protestants les plus orthodoxes n'ont pas reculé devant cette conséquence dès qu'ils l'entrevirent. Ainsi Flacius, le luthérien par excellence, n'hésite pas à dire que, à défaut d'une déclaration positive des apôtres à l'égard du nombre des livres authentiques de l'Ancien Testament, on peut le connaître, sans trop de peine, par les citations, soit nominatives, soit indirectes, que con-

[1] A titre d'exemple nous appelons l'attention de nos lecteurs sur le Cantique, que les apôtres n'auraient pas pu passer sous silence si l'interprétation mystique qu'en ont donnée leurs successeurs avait le moindre fondement. On sait que Luther la rejetait aussi.



tiennent leurs écrits. Et, d'après ce moyen, il se met à en dresser un catalogue dans lequel manquent naturellement la plupart des livres dits hagiographes, l'Ecclésiaste, le Cantique etc.[1]; et il pense avoir constaté ainsi que les apôtres approuvaient tout juste les livres au sujet desquels il n'y avait eu jamais de doute chez les juifs. Et Flacius était assez érudit pour savoir que les livres que nous venons de nommer avaient été, pour les docteurs de la Synagogue, le sujet de sérieuses controverses. Il rentrait du reste, par cette déduction, dans le cercle d'idées dominé par la théorie de l'Esprit, cercle dont on était sorti sans s'en apercevoir en se réglant sur la tradition rabbinique.

Si déjà la définition du canon de l'Ancien Testament a pu embarrasser les réformateurs, le travail à faire sur celui du Nouveau devait amener bien d'autres tâtonnements encore. Car ici, à moins de se mettre aux pieds des docteurs scolastiques, ils n'avaient pas même une tradition uniforme et suffisamment ancienne sur laquelle ils eussent pu s'appuyer, pour assurer leurs pas. Aussi voyons-nous chez eux, sur ce point, une grande divergence dans les méthodes et dans les résultats. Les théologiens dans les deux Églises, du moins les Allemands et les Suisses, connaissaient parfaitement l'état des questions critiques tel qu'on l'apprend par la lecture des Pères; ils savaient que plusieurs livres n'avaient été incorporés au canon que fort tard et après de longues fluctuations de l'opinion. Mais en face de ce fait, tous ne se prononcèrent pas de la même manière ni ne se décidèrent d'après les mêmes principes. Cela fait déjà voir

[1] *Centuriæ maydeb. s. hist. eccl. N. T.*, éd. Semler, I, 29 et 451 : *Etsi numerus librorum authenticorum V. T. ab apostolis ex professo nominatim non est expressus, tamen haud obscure ex citationibus conjectari potest quod eos pro certis et probatis habuerint de quibus antiquitas iudaica nunquam dubitavit. Citantur* ENIM etc.



que la question du canon, plus particulièrement celle du catalogue détaillé de ses éléments, n'était point, dans la pratique, une question capitale pour la théologie protestante, qui avait ailleurs son centre de gravité. Passons donc en revue les différentes solutions données, et commençons par les réformés.

En thèse générale, les théologiens des Églises de Suisse, tout en reconnaissant l'incertitude de la tradition à l'égard de certains livres, et tout en professant eux-mêmes des doutes sur leur origine, ne se préoccupent pas beaucoup de ce fait et surtout ne s'en effraient point. Ainsi Musculus signale les sept antilégomènes et leur assigne, à ce titre, un rang secondaire, mais ne les comprend pas moins dans le catalogue général du Nouveau Testament[1]. De même, Œcolampade, consulté par les Vaudois sur la composition du canon scripturaire, leur parle de six antilégomènes comme occupant un rang inférieur parmi les livres du Nouveau Testament[2]. L'épître aux Hébreux n'est point comprise dans cette exception. Mais ni chez lui ni chez ses compatriotes nous ne voyons d'hésitation à en appeler au témoignage de ces mêmes livres dans les discussions théologiques. C'était donc là une simple question de critique historique, qu'on ne mettait point en face du principe protestant, ou qui était décidée en faveur de ces livres en vertu de ce principe même. Leur contenu s'imposant au sentiment chrétien comme émané du Saint-Esprit, peu

[1] *Wolfg. Musculi Loci communes*, p. 221 : *Meæ modestiæ non est ut de illis pronunciem, sintne eorum sub quorum nominibus exstant, vel secus. Iudicia tamen veterum hoc efficiunt ut minus sim illis quam cæteris scripturis astrictus, licet haud facile quævis damnanda censeam quæ in illis leguntur.*

[2] *Œcol. ap. Scultet., loc. cit.: In N. T. quatuor evangelia cum actis app. et quatuordecim epistolis Pauli et septem catholicis una cum Apocalypsi recipimus, tametsi apocalypsin cum epp. Iacobi et Iudæ et ultima Petri et duabus posterioribus Ioannis non cum cæteris conferamus.*



importait le nom des auteurs qui pouvaient n'être pas des apôtres. Ou bien, peut-être, était-ce précisément le défaut de cette démonstration intérieure et immédiate qui motivait la distinction? Il en est positivement ainsi chez Bucer et Zwingle, quand le premier insiste sur ce que l'ancienne Église n'a reconnu comme provenant indubitablement du Saint-Esprit que les vingt homologoumènes[1], et quand le second rejette l'Apocalypse, déclarant ne pouvoir la regarder comme un livre biblique[2]; tandis qu'il invoque incessamment et sans distinction l'autorité des autres livres nommés ci-dessus, notamment l'épître de Jacques et celle de Paul aux Hébreux, qu'il commenta toutes les deux. Calvin est plus instructif encore sur ces matières. Il est profondément convaincu que l'épître aux Hébreux n'est pas l'œuvre de saint Paul[3], et il discute à ce sujet, et fort savamment, le pour et le contre, en fait d'arguments historiques et intrinsèques. Mais cela ne l'empêche pas de faire le plus brillant éloge de l'ouvrage, au point de vue de l'enseignement chrétien, ni de le citer à tout instant comme une autorité, dans sa propre dogmatique[4]. Évidemment c'était l'esprit qui décidait ici de la canonicité[5], et non point l'origine spécifiquement apostolique, encore moins la tradition, d'ailleurs absolument incertaine, de

[1] *Buceri enarrat. in Evv.*, fol. 20.

[2] *Berner Disputation* (*Œuvres de Zwingl.*, II, 1, p. 169) : *Us Apocalypsi nemend wir kein kundschafft an dann es nit ein biblisch buch ist.* Cf. *De clarit. verbi Dei*, p. 310 : *Apocalypsis prorsus non sapit os et ingenium Ioannis. Possum ergo testimonia si velim reiicere.*

[3] *Ego ut Paulum autorem agnoscam adduci nequeo* (*Præf. in comment.*).

[4] Une seule fois, dans l'édition de 1536, il nomme Paul comme auteur; jamais ailleurs ni plus tard. Et ce n'est pas parce qu'il éviterait de se prononcer. Ainsi, en introduisant un passage de cette épître à la suite d'un autre tiré de celle aux Colossiens, il dit explicitement qu'il est d'un *autre* apôtre (*teste altero apostolo*). *Instit.*, II, 16, 6 (t. II, p. 374).

[5] *Boni quidam viri hanc supposititiam epistolam crediderunt, quæ omni tamen ex parte apostolicum spiritum vere redolet* (*Opp.*, I, 678).

l'Église. De même Calvin défend la canonicité de l'épître de Jacques, dans le même sens et pour la même raison, tout en avouant son ignorance à l'égard de l'auteur et en admettant volontiers que ce dernier pourrait bien n'avoir pas été apôtre. L'essentiel pour lui est encore ici la certitude qu'il a acquise comme exégète, que le texte du livre peut se mettre en parfaite harmonie avec ce qui est prêché ailleurs. Son jugement sur la seconde épître de Pierre est plus remarquable encore. L'impression religieuse qu'il en reçoit lui paraît décisive pour la canonicité; les raisons critiques le font positivement pencher vers la non-authenticité. Ce qui l'empêche de rejeter cette épître purement et simplement, ce n'est ni le témoignage des Pères qui lui semble insuffisant, ni certaines analogies qu'on pourrait relever, c'est uniquement la considération que l'excellence du contenu paraît inconciliable avec la fraude qui résulterait de la présence du nom de l'apôtre en tête d'un écrit tout à fait supposé. Il en conclut qu'un disciple de Pierre a pu l'écrire sous les auspices et d'après les directions de son maître[1]. C'est là aussi ce qui détermina la place qu'il lui assigne. Car lui seul, entre tous les réformateurs, la sépare de la première épître en intercalant celles de Jean et de Jacques[2], particularité assez curieuse, mais que les édi-

[1] ....*Quamvis aliqua notari possit affinitas, fateor tamen manifestum esse discrimen quod diversos scriptores arguat. Sunt et aliæ probabiles coniecturæ ex quibus colligere liceat alterius esse potius quam Petri. Interim omnium consensu adeo nihil habet Petro indignum ut vim spiritus apostolici et gratiam ubique exprimat. Quod si pro canonica recipitur Petrum autorem fateri oportet quando... fictio indigna esset ministro Christi... Sic igitur constituo, si digna fide censetur, a Petro fuisse profectam, non quod eam scripserit ipse sed quod unus aliquis ex discipulis ipsius mandato complexus fuerit quæ temporum necessitas exigebat.... Certe quum in omnibus epistolæ partibus spiritus Christi maiestas se exserat eam prorsus repudiare mihi religio est.*

[2] Nous avons devant nous six éditions, tant latines que françaises, du *Commentaire sur les épîtres catholiques*, faites toutes sous les yeux de l'auteur de 1551 à 1562.

tions modernes, remaniées par l'orthodoxie, ont eu soin de faire disparaître. Partout ainsi Calvin se laisse guider par cette espèce d'intuition religieuse que nous avons caractérisée plus haut, de manière que la tradition ecclésiastique n'est consultée que très-subsidiairement et ne prévaut jamais contre l'autre critère. Et certes, de la part d'un théologien et d'un dialecticien aussi consommé, aussi sûr de lui-même et de ses axiomes, nous ne pouvions nous attendre à une inconséquence. On a cru pouvoir affirmer qu'il rejetait l'Apocalypse parce que c'est le seul livre du Nouveau Testament, outre les deux petites épîtres de Jean[1], qu'il ne commenta pas. Mais cette conclusion est trop précipitée. Dans l'*Institution*, l'Apocalypse est alléguée quelquefois comme les autres écrits apostoliques et même sous le nom de Jean; s'il n'y a pas eu de commentaire, c'est que l'illustre exégète, plus sage en ceci que plusieurs de ses contemporains et beaucoup de ses successeurs, avait compris que sa vocation l'appelait ailleurs[2].

Les quelques notes que l'on vient de lire montrent déjà que le principe protestant de la canonicité peut, dans l'application, conduire à des jugements différents. Les théologiens suisses l'ont bien senti; mais, au lieu de le modifier pour cette raison ou de l'abandonner, ils aimèrent mieux lui ménager toute la liberté d'action qu'il pouvait

[1] On pourrait dire avec plus de vraisemblance que Calvin ne reconnaissait pas la canonicité de ces deux écrits. Il ne les cite jamais, et il cite la première épître de Jean de manière à les exclure: *Joannes in sua canonica. Instit.*, III, 2, 24; 3, 23 (*Opp.*, II, 415, 453).

[2] Si la seconde Confession helvétique, art. 11, déclare: *damnamus iudaïca somnia quod ante iudicii diem aureum in terris sit futurum sæculum et pii regna mundi occupaturi oppressis suis hostibus impiis*, cela prouve, non pas qu'on ait voulu rejeter parmi les apocryphes l'Apocalypse, qui promet cet âge d'or en toutes lettres, mais que l'exégèse vulgaire était parvenue à en faire disparaître ces *rêveries judaïques*.

réclamer. Il faut leur en savoir gré; car ils montrèrent ainsi, à l'égard de la vérité qu'ils étaient appelés à défendre, une foi plus énergique, une confiance plus digne d'admiration, que s'ils s'étaient empressés de la mettre sous la sauvegarde d'un catalogue officiel et réglementaire. Aucune Confession de foi helvétique ne donne la nomenclature des livres qui doivent être reconnus pour apostoliques et canoniques. Toutes, elles se bornent aux principes de l'Évangile, estimant que la substance de ce dernier, fidèlement formulée et acceptée, orienterait chaque membre de l'Église dans le *discernement* à faire entre les livres.

Mais les théologiens réformés de quelques autres pays ne furent pas du même avis. La Confession de La Rochelle contient, dans son troisième article, la nomenclature complète, non-seulement des livres canoniques hébreux, mais encore de ceux du Nouveau Testament, tel qu'il était entre les mains de tout le monde. Un examen ultérieur de la canonicité de n'importe quel livre, soit qu'il dût se faire par les méthodes de la critique historique, soit qu'il voulût se prévaloir du critère explicitement consacré par l'article qui suit immédiatement et que nous avons transcrit plus haut, devenait ainsi chose non-seulement superflue, mais encore interdite et périlleuse. Nous constatons seulement que, d'après la lettre de cet art. 3, il est permis et même enjoint aux Français de ne pas croire que Paul soit l'auteur de l'épître aux Hébreux, laquelle est nettement séparée de celles de cet apôtre[1]. Cette petite liberté est refusée aux réformés des Pays-Bas, dont la Confession (art. 4) contient également un catalogue, et dans ce catalogue quatorze épîtres de Paul. Enfin, les 39 articles de

[1] ...*Epistolæ Pauli, nempe ad Romanos una, ad Corinthios duæ,.... ad Philemonem una. Epistola ad Hebræos. Iacobi epistola* etc.

l'Église anglicane ne se donnent plus même la peine de l'énumération. Ils se bornent (*loc. cit.*) à enregistrer tous les livres canoniques et apocryphes de l'Ancien Testament, et disent simplement que pour le Nouveau on suivra l'opinion vulgaire[1].

Mais ces derniers faits mêmes sont de nature à être invoqués en quelque sorte pour rendre témoignage en faveur du principe protestant de la démonstration de l'Esprit. Car, à leur tour, bien que moins directement, ils montrent que la thèse fondamentale de l'Évangile, telle que l'avait conçue le protestantisme, paraissait si bien établie, si bien élevée au-dessus de toute contestation, enfin si positivement légitimée par l'enseignement biblique, qu'on n'entrevoyait nulle part la nécessité de la fortifier ou de la défendre par un triage préalable et méticuleux des autorités scripturaires, par lequel on se serait débarrassé de quelques livres qui auraient pu sembler favoriser une conception plus ou moins différente. De ce côté on n'apercevait aucun danger ni pour la foi ni pour le système qui en était l'expression ; au contraire, comme nous l'avons vu tout à l'heure par l'exemple de l'Apocalypse, la théorie dogmatique prédominait déjà au point qu'elle réglait même l'interprétation des textes. Il n'est donc pas étonnant qu'elle ait pu croire parfaitement superflu d'éplucher le canon. Nous ne sommes donc pas du tout forcés de conclure que les théologiens français, anglais et hollandais n'ont pu arriver à insérer dans leurs Confessions de foi ces listes officielles de livres saints qu'en oubliant et en reniant le principe qui avait été le point de départ de leur théologie, pour retomber dans les ornières de la méthode traditionnelle.

Cependant, à une époque bien antérieure, et avec une

[1] *Novi testamenti libros omnes, ut vulgo recepti sunt, recipimus.*

hardiesse de logique qu'il ne montrait pas en toutes choses, Luther avait fait prévaloir ce même principe de manière à le faire aboutir à des applications tout opposées. Pour lui aussi, comme pour Calvin et son école, l'Évangile, le christianisme tout entier, était compris dans la grande thèse du salut gratuit, de la justification du pécheur par la seule foi en Christ et en sa mort expiatoire, à l'exclusion absolue de tout mérite des œuvres. Cette vérité était le point de départ et le pivot de toute sa théologie, de toute sa vie spirituelle et religieuse. Critique, exégèse, jugement historique, toute sa science enfin se subordonnait à cet axiome. Qu'il soit arrivé à cette conviction par l'étude de saint Augustin ou par la lecture de la Bible, peu importe; toujours est-il qu'il en avait trouvé la confirmation irréfragable dans toutes les parties de l'Écriture, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, de sorte que, à ses yeux, les deux notions, le principe théologique de l'Évangile et celui d'une révélation scripturaire, se couvraient réciproquement et s'identifiaient pour ainsi dire. Mais comme le premier primait le second, tant par son importance intrinsèque que par la priorité de conception, il en devint aussi la règle et le critère. Si Calvin, plus tard, disait d'une manière plus générale que l'Esprit saint, parlant en nous-mêmes, nous apprend à reconnaître les Écritures véritablement inspirées de Dieu, Luther, s'exprimant d'une manière plus précise et plus positive, et mettant en même temps le principe mieux à la portée de la masse des fidèles, disait que la canonicité se reconnaît à ce qu'enseigne, touchant le Christ et le salut des hommes, chaque écrit biblique ou prétendu tel, qu'il s'agit d'apprécier. Tous les autres critères, même les noms et la dignité des auteurs vrais ou supposés, n'y font rien. Ainsi, dans sa célèbre préface placée en tête

de la traduction du Nouveau Testament, après avoir exposé la nature, le but et les conditions de la nouvelle économie, il ajoute que c'est là aussi le moyen d'apprécier tous les livres et de discerner les meilleurs. D'après ce point de vue, l'évangile de Jean et les épîtres de Paul, surtout celle aux Romains, ainsi que la première de Pierre, sont le véritable noyau, la moelle de tous les livres, ceux qui devraient être le pain quotidien du chrétien; ils sont de beaucoup préférables aux autres, particulièrement aux trois premiers évangiles, qui parlent plus des miracles de Christ que de ses enseignements, bien que ce soient ces derniers qui nous conduisent au salut, tandis que ses œuvres ne nous profitent point. C'est dans ces livres, auxquels on peut joindre encore les épîtres aux Galates et aux Éphésiens, ainsi que la première de Jean, qu'on trouve tout ce qu'il faut savoir pour être sauvé, lors même qu'on ne verrait jamais aucun autre livre [1]. « C'est là, dit-il ailleurs [2],

[1] *Vorrede auf das N. T.*, 1522 (*Œuvres allem.*, éd. d'Erlangen, t. LXIII, p. 114) : *Aus diesem allen kannst du nu recht urtheilen unter allen Büchern und Unterschied nehmen welches die besten sind. Denn nämlich ist Iohannis Evangelion und S. Pauli Episteln, sonderlich die zu den Romern, und S. Peters erste Epistel, der rechte Kern und Mark unter allen Büchern.... denn in diesen findist du nicht viel Werk und Wunderthaten Christi beschrieben, du findist aber gar meisterlich ausgestrichen wie der Glaube an Christum Sünd Tod und Hölle überwindet und das Leben Gerechtigkeit und Seligkeit gibt, welches die rechte Art ist des Evangelii. Denn wo ich je der eins mangeln sollt, der Werke oder der Predigt Christi, so wollt ich lieber der Werk mangeln. Denn die hülfen mir nichts, aber seine Wort die geben das Leben....* (*darum*) *ist Iohannis Evangelion das einige zarte recht Hauptevangelion und den andern dreien weit fürzuziehen und hoher zu heben. Also auch S. Paulus und Petrus Episteln weit über die drei Evangelien Matthæi Marci und Lucæ fürgehn. Summa, S. Iohannis Evangel. und seine erste Epistel, S. Paulus Episteln, sonderlich die zu den Romern, Galatern und Ephesern, und S. Petrus erste Epistel, das sind die Bücher die dir Christum zeigen und alles lehren das dir zu wissen noth und selig ist, ob du schon kein ander Buch nummer sehest noch hörest.*

[2] *Vorrede auf die Ep. Jacobi* (*Œuvres*, *l. c.*, p. 157) : *Das ist der rechte Prüfestein alle Bücher zu taddeln wenn man siehet ob si Christum treiben oder nicht; sintemal alle Schrift Christum zeiget* (*Rom.* 3), *und S. Paulus*

la véritable pierre de touche pour juger tous les livres, quand on voit s'ils insistent ou non sur ce qui regarde Christ, puisque toute Écriture doit nous montrer Christ (Rom. III), et que saint Paul (1 Cor. II) ne veut savoir rien que Christ. Ce qui n'enseigne pas Christ n'est pas apostolique, quand même Pierre ou Paul l'eût dit; au contraire, ce qui prêche Christ, voilà ce qui est apostolique, quand même cela viendrait de Judas, d'Annas, d'Hérode et de Pilate ! »

On peut ne pas suivre Luther jusqu'au bout dans ces déductions, et faire ses réserves au sujet de la valeur absolue de ses appréciations ; toujours faut-il reconnaître qu'il a été conséquent dans l'application du principe et qu'il a même su établir ce dernier sur une base plus solide que celle que décrivait Calvin. A ce dernier on pouvait faire le reproche de n'avoir au fond qu'un critère passablement subjectif, chaque individu pouvant, en fin de compte, prendre ses goûts et ses préjugés pour un témoignage du Saint-Esprit ; Luther, au contraire, en trouvant la mesure de la canonicité dans un axiome religieux qu'il n'avait pas inventé, qui était positivement et textuellement prêché comme tel dans de nombreux passages de l'Écriture elle-même, et en face duquel il n'y en avait aucun autre qu'on eût pu lui opposer, Luther, disons-nous, occupait une position plus forte et beaucoup moins exposée aux chances d'une fluctuation de l'opinion, d'un revirement dans les idées et les systèmes des hommes. Il est vrai que, à ce point de vue, le principe matériel du protestantisme est placé au-dessus du principe formel, l'Évangile de la grâce au-dessus de la parole écrite, qui en rend témoignage ;

nichts denn Christum wissen will (1 *Cor.* 2). *Was Christum nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenns gleich S. Petrus oder Paulus lehrete; wiederumb was Christum prediget das wäre apostolisch, wenns gleich Iudas, Hannas, Pilatus und Herodes thät.*

mais une étude attentive de l'histoire des origines de la Réforme nous fait voir que cette marche était tout à fait naturelle au début du mouvement, et la logique même ne peut rien trouver à redire à ce que la vérité considérée en elle-même ait le pas sur le témoin qui l'atteste [1]. Et ceux qui affirment vouloir conserver et continuer fidèlement la théologie des réformateurs devraient être les derniers à renverser l'ordre des idées qui a présidé à sa formation. Mais aller aujourd'hui jusqu'à parler de la *sottise* de Luther, à propos de la méthode dont nous venons de rendre compte, parce que dans une application de détail on ne partage pas son opinion, cela prouve seulement que chez les champions modernes d'une prétendue orthodoxie privilégiée, l'ignorance et la fatuité marchent de front en se donnant la main.

Ce que nous venons d'entendre dire par Luther peut servir en même temps de commentaire à une proposition que nous avons déjà rencontrée plus haut dans les Confessions de foi, et qui était destinée à devenir ultérieurement, dans les écoles, le principe souverain en matière d'exégèse. Car si dès lors on proclamait comme un axiome, que toute interprétation doit être conforme à la règle de la foi, on entendait certainement par cette dernière les doctrines fondamentales de l'Évangile, telles que le protestantisme les concevait, parce qu'on était convaincu que ces doctrines résument si fidèlement tout ce qu'il y avait d'essentiel dans l'enseignement révélé, qu'il est impossible que la

[1] Cela s'applique surtout à la théologie luthérienne; quant à celle des Églises calvinistes, le fait se produit d'une manière moins sensible, comme nous l'avons déjà constaté en partie, et plus on s'éloigne du début du mouvement réformateur, plus le principe formel est accentué de préférence, par exemple en Hollande, en France et surtout en Angleterre. Cela se voit dans tout le développement ultérieur de la théologie protestante. Nous signalerons la cause de cette divergence en étudiant la période suivante.

Bible contienne quelque chose qui leur soit contraire ; que par conséquent les passages plus obscurs ou en apparence étrangers au dogme recevraient assez naturellement leur sens vrai ou leur application la plus féconde au moyen d'un rapprochement plus direct entre eux et ce dernier. Lors donc qu'une étude consciencieuse des textes aurait amené la conviction qu'il y a quelque part incompatibilité entre ce qu'on regarde comme le fond même de l'Évangile et ce qui se présente comme partie de l'Écriture, on n'aurait pu hésiter au sujet du choix à faire : on devait s'en tenir à l'Évangile, au nom duquel on avait osé contredire Rome, et sur lequel on fonde le salut des individus et l'Église tout entière ; on devait se décider, bien qu'à regret, à sacrifier plutôt quelques pages, dont l'absence ne compromettrait en aucune façon la vérité, que d'affaiblir celle-ci par une concession trop facile, faite à l'usage traditionnel. Quiconque veut bien reconnaître ce fait que la Réformation n'est ni une simple réaction contre la tyrannie religieuse, ni le produit d'une critique philosophique, mais la revendication d'une croyance religieuse positive, profondément sentie et élevée à la dignité d'un principe absolu, nous accordera aussi que le procédé dont nous venons de parler comme par hypothèse n'aurait eu rien que de très-naturel et aurait été parfaitement légitime. En effet, le canon n'étant pas, aux yeux des réformateurs, le recueil plus ou moins complet de tout ce qui a pu être écrit à une certaine époque ou par une certaine classe de personnes, mais le corps des livres censés avoir été destinés par Dieu à rendre témoignage d'une certaine vérité religieuse, nettement définie et ne souffrant ni contradiction ni compromis, il s'ensuit que c'est le contenu, l'enseignement, l'Esprit lui-même enfin, qui doit décider en dernière instance de la canonicité de chaque livre.

Eh bien ! ce que nous venons d'introduire par voie d'hypothèse et comme une simple éventualité, cela devint pour Luther, et presque au début de sa carrière de réformateur, une réalité très-sérieuse. Il crut devoir contester la dignité canonique à plusieurs livres du Nouveau Testament, précisément par les raisons que nous venons de développer. On sait qu'il s'agit des épîtres de Jacques et de Jude, de celle aux Hébreux et de l'Apocalypse. A la vérité, il ne les supprimait pas dans ses éditions, mais, dès la première, il les reléguait à la fin du volume, et dans les tables des matières placées en tête il en séparait les titres de ceux des livres réputés canoniques par un intervalle d'autant plus significatif que les 23 premiers seulement étaient numérotés, tandis que les 4 derniers ne l'étaient point. Mais ce qui nous intéresse davantage, c'est l'exposé des motifs de cette séparation. On le trouve dans les diverses préfaces qu'il joignit à sa traduction. Partout il fait mention des doutes ou de l'opposition que ces livres ont rencontrés dans l'antiquité, bien que ce soit pour lui une question très-secondaire. Mais, tout en glissant assez légèrement sur les faits, il en exagère la portée[1]. Il est même assez peu impartial, puisqu'il représente les épîtres de Jacques et de Jude comme généralement rejetées, tandis qu'il ne dit pas un mot sur l'accueil fait autrefois à la seconde épître de Pierre. Cependant on se convaincra facilement que pour lui la raison décisive du rejet, c'est précisément

[1] Préface de l'épître aux Hébreux : *Bisher haben wir die rechten gewissen Hauptbücher des N. T. gehabt. Diese vier nachfolgende aber haben vorzeiten ein ander Ansehn gehabt....* Il allègue surtout le passage ch. II, 3, comme ne pouvant pas être d'un apôtre, ni surtout d'un saint Paul. — Préface des épîtres de Jacques et de Jude : *Diese Ep. Jacobi, wiewohl sie von den Alten verworfen ist* etc.... Celle dite de Jude est un simple extrait de la 2e de Pierre, et en outre remplie de citations tirées de livres apocryphes, *welches auch die alten Väter beweget hat diese Epistel aus der Hauptschrift zu werfen.* — Voy. aussi les deux préfaces sur l'Apocalypse.

cette incompatibilité dogmatique dont nous parlions tout à l'heure, et qui, à tort ou à raison, était pour lui et son exégèse un fait désormais incontestable. Luther n'hésite pas à reconnaître ce qu'à son point de vue un peu exclusif il a pu trouver de beau et d'excellent dans ces livres, la sévérité de Jacques dans la revendication de la loi divine, les enseignements pratiques qu'il sait dégager ingénieusement de l'Apocalypse, et surtout ce que l'épître aux Hébreux dit si *maîtrement* du sacerdoce du Christ, bien qu'il oublie que, si cette épître n'est pas canonique, l'idée même de ce sacerdoce n'a plus de garantie authentique. Mais il insiste davantage sur les qualités opposées. L'épître de Jacques[1] dérive la justification des œuvres; dans son interprétation de l'Ancien Testament elle contredit Paul; elle ne parle pas de Christ, de sa mort, de sa résurrection, de son esprit; elle parle d'une loi de liberté, tandis que nous savons par Paul qu'à la loi se rattachent la servitude, le péché, la colère et la mort. L'épître aux Hébreux[2], en trois endroits (ch. VI, X et XII), refuse la pénitence aux pécheurs après le baptême, contrairement à tous les évangiles et à toutes les épîtres de Paul. L'épître de Jude[3] aussi, jugée d'après ce qui est fondamental dans la foi

[1] *Aufs erste dass sie stracks wider S. Paulum und alle andre Schrift den Werken die Gerechtigkeit gibt.... Aufs ander dass sie will Christenleut lehren und gedenckt nicht einmal des Leidens, der Auferstehung, des Geistes Christi. Er nennet Christum etlich mal aber er lehret nichts von ihm sondern sagt von gemeinem Glauben an Gott.... Dieser Jacobus thut nicht mehr denn treibet zu dem Gesetz und seinen Werken und wirft unördig eins ins ander.... Er nennet das Gesetz ein Gesetz der Freiheit, so es doch S. Paulus ein Gesetz der Knechtschaft, des Zorns, des Tods und der Sünde nennt....*

[2] *Ueber das hat sie einen harten Knoten dass sie.... stracks verneinet und versaget die Busse den Sündern, nach der Taufe.... welches, wie es lautet, scheinet wider alle Evangelien und Episteln S. Pauli zu sein....*

[3] *Darum ists doch eine unnöthige Epistel unter die Hauptbücher zu rechnen die des Glaubens Grund legen sollen.*

chrétienne, est inutile. Dans l'Apocalypse[1] il n'y a qu'images et visions, comme nulle part ailleurs dans la Bible, et malgré leur obscurité, l'auteur a la prétention d'y joindre des menaces et des promesses, tandis que personne ne sait ce qu'il veut; et avec tout cela Christ n'y est ni enseigné ni reconnu. Elle peut être comparée au quatrième livre d'Esdras, et l'inspiration du Saint-Esprit ne s'y fait pas sentir.

Nous n'avons pas à discuter ici la valeur réelle de ces appréciations. Cependant nous tenons à dire que, si de nos jours l'école historique n'y souscrit plus, c'est qu'elle applique à la littérature du premier siècle une mesure toute différente, ce qui ne l'empêche pas de reconnaître que Luther devait aboutir naturellement et légitimement aux jugements que nous venons de lire, en partant de son point de vue purement dogmatique et en subordonnant l'Écriture à son système exclusivement paulinien ou, si l'on veut, augustinien. Néanmoins on peut dire qu'il n'entendait pas prononcer des verdicts péremptoires et irréfragables. Tout convaincu qu'il est, il a conscience de la nature subjective de ses raisonnements et il admet volontiers que tout le monde ne soit pas de son avis[2]. Il écrit

[1] *Mir mangelt an diesem Buche nicht einerlei dass ichs weder apostolisch noch prophetisch halte. Aufs erste und allermeist, dass die Apostel nicht mit Gesichten umbgehn.... denn es auch dem ap. Ampt gebuhrt klärlich und ohn Bild oder Gesicht von Christo zu reden.... Auch ist so kein Prophet im A. T.... dass ichs fast gleich mir achte dem 4ten B. Esras u. allerdinge nicht spüren kann dass es von dem H. Geist gestellet sei. Dazu dunkt mich das allzuviel dass er so hart sein eigen Buch befiehlt, und dräuet wer etwas davon thue, vun dem werde Gott auch thun; wiederumb sollen selig sein die da halten was drinnen steht, so doch niemand weiss was es ist.... Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken, u. ist mir die Ursach gnug dass ich sein nicht hoch achte dass Christus drinnen weder gelehrt noch erkannt wird....*

[2] Préface de l'Apocalypse : *In diesem buch der O. J. lass ich auch jedermann seines Sinnes walten; will niemand an mein Dunkel oder Urtheil ver-*

une seconde préface sur l'Apocalypse pour essayer une interprétation de ce livre qu'il avait d'abord avoué ne pas comprendre, interprétation qui lui est dictée, non par une science sûre de ses moyens, mais par ses préoccupations polémiques. Il exalte les bonnes intentions des disciples inconnus qui ont rédigé les épîtres en question, et, se servant d'une image empruntée à Paul et qu'il applique dans l'occasion à tous les docteurs, même à ceux qu'il recommande[1], il regrette seulement que la paille et le bois se soient mêlés aux matériaux précieux dans ces travaux d'édification[2]. On lui a souvent fait un crime de l'emploi de cette image. Mais, dès que ses prémisses lui sont accordées, elle n'est pas moins juste que spirituelle et ne peut choquer que des ignorants, qui, ayant cessé d'être eux-mêmes ses disciples fidèles, veulent imposer aux autres un joug qu'il avait brisé.

Cependant il ne faut pas croire que ces jugements de Luther n'aient été que des propos accidentels qui lui auraient échappé comme par boutade. Il est vrai qu'il se laisse aller quelquefois à des mouvements momentanés, qu'il se rencontre chez lui bien des inconséquences et même des contradictions ; en d'autres termes, qu'il continuait jusqu'au bout à apprendre et à avancer. Mais si sa

bunden haben.... halt davon jedermann was ihm sein Geist gibt.... Préface de l'épître de Jacques : *darumb kann ich ihn nicht unter die rechten Hauptbücher setzen, will aber damit niemand wehren dass er ihn setze und hebe wie es ihn gelüstet.*

[1] *Œuvres allem.*, éd. d'Erlangen, t. LXIII, p. 379.

[2] Préface de l'épître aux Hébreux : *Und ob er wohl nicht den Grund legt des Glaubens, so baut er doch fein drauf Gold, Silber, Edelsteine* (1 *Cor.* 3), *derhalben uns nicht hindern soll ob vielleicht etwa Holz, Stroh oder Heu mit unter gemenget worden, sondern solche feine Lehre mit allen Ehren aufnehmen....* Préface du Nouveau Testament : *Das sind die Bücher die dir Christum zeigen und alles lehren das dir zu wissen noth ist.... Darumb ist S. Jacobs Epistel ein recht strohern Epistel gegen sie, denn sie doch kein evangelisch art an ihr hat.*

critique du canon se borne à ces quelques protestations plus ou moins subjectives[1], et qu'elle ne s'engage nulle part dans la discussion d'une théorie scientifique, sûre d'elle-même et appliquée avec suite, elle n'en est pas moins propre à faire voir que sa théologie, tout en préconisant, sans réserve et sans arrière-pensée, la parole de Dieu et son inspiration, mettait toujours l'esprit au-dessus de la lettre, l'Évangile au-dessus de ses organes, et qu'elle recevait la vérité pour elle-même et non à cause de ses garanties extérieures.

Pour mieux faire ressortir la haute valeur qu'il attribuait à son critère théologique, nous devons encore mentionner ici quelques-uns de ses jugements sur différents livres de l'Ancien Testament. Ces derniers étaient positivement mieux défendus, comme corps et dans leur ensemble, par cette même tradition qui ne couvrait pas d'une égale pro-

[1] Elles ne sont pourtant pas aussi rares qu'on pourrait le croire. Un lecteur attentif en trouve des traces nombreuses dans toutes les parties de la vaste collection de ses œuvres. Nous demanderons la permission d'en relever quelques-unes. Dans ses *Sermons sur l'épître de Pierre* il parle avec dédain de celle de Jacques, comme ne disant mot de ce qu'il y a de plus essentiel dans l'Évangile, et en tire la conséquence que l'auteur n'a pas été apôtre (*Œuvres allem.*, LI, p. 337; comp. X, 366). Il se plaint quelque part (t. VIII, p. 267) que parmi les péricopes usitées dans l'Église il y en ait aussi quelques-unes tirées de l'épître de Jacques, *laquelle ne saurait être comparée aux écrits apostoliques*, comme n'étant pas conforme à la pure doctrine ni écrite par un apôtre. Néanmoins il les prend pour textes de ses sermons et cherche à les faire servir à l'édification. Dans l'exorde d'un autre sermon, sur le premier chapitre de l'épître aux Hébreux (t. VII, p. 181), il fait un éloge pompeux de cet écrit, au sujet de sa doctrine christologique, mais il déclare sèchement qu'elle n'est pas de Paul, dont le style n'est pas aussi oratoire. Quelques-uns, ajoute-t-il, l'attribuent à Apollos. Or le fait est que ce fut lui-même qui le premier hasarda cette conjecture (*Comm. in Genes.*, ch. 48. *Opp. lat.*, Erl., XI, 130) aujourd'hui très-goûtée. Ailleurs (t. XVIII, p. 39 des *Œuvres allem.*), en prêchant sur l'allégorie de 1 Cor. III, mentionnée tout à l'heure, il pense qu'avec l'épreuve dont il y est parlé nous pourrons bien trouver que Paul prêchait Christ plus purement que Pierre etc. L'origine apostolique est explicitement refusée à l'épître de Jude, t. X, 366; t. LII, p. 272, 284 (*all.*).

tection tous les écrits composant le recueil apostolique, et on pensait généralement qu'après l'élimination des apocryphes, le canon de la Synagogue était élevé au-dessus de toute critique. Eh bien! Luther, dont l'exégèse savait si bien découvrir l'élément évangélique dans les documents de l'ancienne Alliance, n'hésitait pas à avouer ses mécomptes à cet égard, quand sa sagacité se voyait déçue, et à tirer aussitôt de ce fait des conclusions analogues à celles qu'il avait formulées au sujet des quatre livres deutérocanoniques du Nouveau Testament. Nous tirerons à cet égard, de l'intéressante collection des *Tischreden*[1], quelques exemples qui portent si bien le cachet de son génie et vont si peu à l'esprit de son entourage ordinaire, que leur authenticité ne saurait être douteuse. Ils feront voir jusqu'à quel point son esprit plus pratique qu'érudit a su quelquefois saisir la nature intime des faits ou trancher d'avance des questions que son époque n'entrevoyait pas même encore. Ainsi, en parlant de l'Ecclésiaste, il dit[2] : « Ce livre devrait être plus complet ; il y manque bien des choses ; il n'a ni bottes ni éperons, et chevauche en simples chausses, comme je faisais moi-même quand j'étais encore au couvent. Salomon n'en est pas l'auteur etc. » Évidemment cette critique s'adresse à la théologie de l'ouvrage, dans laquelle Luther, avec raison, ne reconnaissait pas l'esprit de la sienne, c'est-à-dire de celle de l'Évangile. « Les Proverbes de Salomon, continue-t-il, sont un livre des bonnes œuvres ; ils ont été recueillis par d'autres qui les écrivaient quand le roi, à table ou autrement, venait à formuler ses maximes. On y a joint les enseignements de différents

[1] *Œuvres allem.*, t. LXII, p. 128 et suiv.

[2] *Dies buch sollt völliger sein, ihm ist zu viel abgebrochen, es hat weder Stiefel noch Sporn, es reitet nur in Socken, gleich wie ich da ich noch im Kloster war.*

autres sages docteurs. L'Ecclésiaste et le Cantique ne sont pas non plus des livres faits d'une pièce : il n'y a pas d'ordre dans ces livres, tout y est pêle-mêle, ce qui s'explique par la nature de leur origine. Car le Cantique aussi est rédigé par d'autres d'après les dires de Salomon, qui y remercie Dieu pour l'obéissance qui est un don du ciel, et dont la pratique dans la maison ou dans l'État amène la paix et le bonheur, comparable à l'harmonie conjugale[1].» — «Pour ce qui est du second livre des Machabées, dit-il ailleurs, et de celui d'Esther, je les ai tellement en grippe que je voudrais qu'ils n'existassent point. Car ils sentent trop leur judaïsme et ont beaucoup de mauvais éléments païens[2].» — «Les prédications des prophètes n'ont pas été rédigées d'une manière complète. Leurs disciples et leurs auditeurs en ont écrit de temps en temps des fragments, et c'est ainsi qu'a été formé et conservé ce qui s'en trouve dans la Bible.» — «Les livres des Rois sont de cent mille pas en avant de ceux des Chroniques et ils méritent aussi plus de crédit. Cependant ils sont seulement le calendrier des juifs contenant la liste de leurs rois et leur genre de gouvernement.» — «Job a pu penser ce qui est écrit dans son livre, mais il n'a pas prononcé ces discours ; ce n'est pas ainsi qu'on parle quand on est éprouvé. Le fait est réel, au fond ; mais c'est comme le sujet d'un drame dialogué, dans le genre des comédies de Térence, pour glorifier la résignation[3].» — «Moïse et les prophètes ont prêché ; mais là nous n'entendons pas Dieu lui-même. Car Moïse a reçu la loi des anges et n'a qu'une mission subalterne. En prê-

[1] *Œuvres*, *l. c.*, p, 128, et t. LXIII, p. 35, 37, 40.

[2] T. LXII, p. 131 : *Ich bin dem Buch und Esther so feind dass ich wollte sie wären gar nicht vorhanden; denn sie judenzen zu sehr und haben viel heidnische Unart.*

[3] T. LXII, p. 132 et suiv.

chant la loi, on ne pousse les gens qu'aux bonnes œuvres. Quand Dieu parle lui-même aux hommes, ceux-ci n'entendent rien que grâce et miséricorde. Les organes intermédiaires, anges, Moïse, empereur ou bourguemestre, ne peuvent que commander; certainement on doit leur obéir; mais ce n'est que depuis que Dieu nous parle par le Fils et le Saint-Esprit, qu'on entend la voix paternelle, celle de l'amour et de la grâce [1]. »

Après tout ce que nous venons de dire, il nous sera facile de convaincre nos lecteurs que pour Luther l'autorité de l'Écriture n'était rien moins qu'un principe abstrait; en d'autres termes, qu'il n'a jamais étudié, raisonné, enseigné de manière à commencer par poser et déterminer le canon, sauf à voir seulement plus tard ce que cette norme lui révèlerait de vérités et lui ordonnerait de croire. Tout au contraire, sa règle suprême, son canon à lui, fut toujours un principe très-concret, antérieur et supérieur à toute écriture: Christ crucifié et sauveur. Toute la Bible, selon lui, d'un bout à l'autre, doit prêcher Christ; chacune de ses parties doit être jugée selon la mesure dans laquelle elle remplit ce but. Les défauts, les faiblesses qu'on peut découvrir et signaler à cet égard dans plus d'un livre, ne compromettent pas la chose essentielle. Qu'importent tous les versets qui restent au-dessous ou en deçà, pourvu qu'on ait et connaisse celui qui est le maître et seigneur de l'Écriture! « Si, dans les débats où l'exégèse n'amène pas de victoires décisives, nos adversaires pressent la lettre contre Christ, nous insisterons sur Christ contre la lettre. » La théorie de Luther ayant dû naturellement aboutir à cette pointe, il est évident qu'entre elle et le système

[1] Interprétat. du VIe chap. de Jean, 1532. *Œuvres allem.*, t. XLVII, p. 357.

catholique l'antithèse ne se résumait pas par les notions de l'Écriture et de la tradition, mais bien par celles de la foi vivante et active en la personne du Sauveur et de la soumission implicite et passive à l'autorité de l'Église. Si nous n'avions d'autre preuve du génie de cet homme, il serait suffisamment mis en relief par ce fait qu'après trois siècles de tâtonnements, de contradictions et de malentendus, la question, déjà résolue par lui, s'est de nouveau posée dans les mêmes termes au sein du protestantisme même.

N'oublions pas de dire que Luther, armé de la théorie que nous venons d'exposer, était parfaitement en droit de plaider la cause de la Bible contre ceux qui, se targuant d'une prétendue illumination intérieure, rejetaient l'autorité de l'Écriture. Cette polémique n'était point de sa part une inconséquence; car, d'après lui, le Saint-Esprit promis et accordé au croyant, tout en agissant en lui d'une manière immédiate, rattache cette action à la parole extérieure (c'est-à-dire écrite), qui lui sert pour ainsi dire de forme ou de corps. D'un autre côté, Luther évitait tout aussi sûrement l'excès opposé de ceux qui auraient voulu *canoniser* la lettre, puisqu'il demandait avant tout à celle-ci une adhésion explicite et positive à ce qu'il avait reconnu comme la pensée fondamentale de l'Évangile, et qu'ainsi il ne risquait point de confondre la parole de Dieu éternellement vraie et salutaire, avec le recueil de livres qui n'en rend témoignage que dans des proportions très-inégales. Pour un homme aussi profondément pieux que Luther, cette distinction n'était pas, comme le pourraient croire des esprits autrement trempés, une erreur ou une faiblesse; elle était un besoin et une nécessité.

On ne manquera pas d'objecter qu'une pareille théorie ne pouvait guère aboutir à une délimitation rigoureuse

du canon ; que cela devait même être beaucoup moins le cas qu'avec les procédés si peu scientifiques de l'ancienne Église. Cela est parfaitement juste ; mais nous n'y voyons pas un grand mal, et, ce qui plus est, les collaborateurs et les successeurs immédiats de Luther nous paraissent avoir été du même avis. En effet, nous trouvons chez eux une variété assez sensible dans les jugements de détail, leur théorie commune s'accommodant d'une grande liberté dans l'appréciation et l'usage des divers éléments du code sacré. Nous terminerons ce chapitre par quelques notes tirées d'ouvrages appartenant encore à la première génération des théologiens luthériens, en réservant pour le chapitre suivant l'étude de la marche rétrograde suivie par leurs héritiers.

Mélanchthon, qui ne s'explique nulle part sur cette matière en formulant ses principes, allègue fréquemment l'épître aux Hébreux, surtout à propos du sacrifice de Christ; mais il évite soigneusement de l'attribuer à l'apôtre Paul et l'introduit toujours sous sa désignation anonyme. Quant à l'épître de Jacques, il est amené plus d'une fois[1] à en discuter les textes quand il veut réfuter les doctrines opposées à la thèse fondamentale du protestantisme ; mais il n'entre point dans la question critique et son exégèse lui fournit les moyens de neutraliser les propositions de l'auteur, dont Luther ne savait se débarrasser que par un rejet absolu du livre même[2]. Enfin, l'Apocalypse ne déteint nulle part sur sa théologie et est passée sous silence. Au-dessus de cette critique de détail il y a

[1] *Apol. Confess. august.*, p. 107 et suiv., 182, 254 et suiv., 263, 296, Rechb.

[2] Luther plaisante quelque part sur la peine que Mélanchthon s'est donnée pour accorder les formules de Paul et de Jacques. « La foi justifie, la foi ne justifie pas. Je mettrai mon bonnet de docteur à celui qui fera rimer cela et je veux passer pour un fou » (*Œuvres allem.*, t. LXII, p. 127).

chez Mélanchthon, comme chez son collègue et ami, le principe suprême de la foi chrétienne qui domine la question du canon. C'est ainsi que nous nous expliquerons comment il a pu, dans la préface des dernières éditions de ses *Loci*, et en récapitulant les éléments de la Bible pour les caractériser au point de vue de la doctrine, se borner pour le Nouveau Testament à nommer les évangiles et les épîtres de Paul, non sans doute pour rejeter le reste, mais positivement dans la conviction qu'il est d'une moindre importance.

Brentz, le réformateur du duché de Wurtemberg, connaît également des livres non canoniques dans le Nouveau Testament, qu'il met au même rang que les apocryphes de l'Ancien. Ce sont, comme on le pense bien, les antilégomènes d'autrefois. Il n'entend pas les rejeter absolument, mais il demande de quel droit on les mettrait sur la même ligne que les écritures canoniques[1]. Il insiste surtout sur ce que l'épître de Jacques ne saurait être mise en harmonie avec la doctrine apostolique, sans le secours d'une interprétation forcée.

Flacius, l'ardent champion du pur luthéranisme, le fougueux adversaire de Mélanchthon, divise, dans son grand ouvrage d'herméneutique[2], les livres de la Bible en trois classes: les écrits canoniques, douteux et apocryphes. Par ces derniers, qui selon lui ne jouissent pas d'une grande autorité ou qui n'en ont aucune (car sa

[1] *Scio in his apocryphis libris multa pietatis documenta contineri. Sapientia Sal. etc.... Habent et epistolæ quæ inter catholicas enumerantur et apocalypsis Ioannis suam utilitatem. Non igitur iudicamus hos libros prorsus abiiciendos. Sed illud nunc quæritur.... num liceat vel uni creaturæ, quamvis apostolicæ, quamvis angelicæ, vel alicui hominum cœtui, quocunque nomine, ad Scripturam (ad libros veros canonicos) alios incertæ originis addere, eandem iis autoritatem tribuere.... (Brentii Apol. Confess. Wirtemb.*, p. 824 et suiv.).

[2] *Flacii clavis S. S.*, pars II, 1, p. 46.

définition est un peu ambiguë[1]), il entend ceux de l'Ancien Testament. Les livres douteux, c'est-à-dire ceux dont on a douté[2], sont la seconde épître de Pierre, celle aux Hébreux, celles de Jacques et de Jude, les deux dernières de Jean et l'Apocalypse. Mais il n'insiste pas sur cette distinction, ne la ramène pas à un principe de critique et n'en déduit aucune conséquence pratique. Toujours est-il que la séparation qu'il fait entre les douteux et les apocryphes est toute en faveur des premiers. Ailleurs[3], dans un ouvrage élaboré de concert avec ses amis, dévoués comme lui aux tendances exclusives, il se livre à une discussion plus approfondie de la valeur des antilégomènes du Nouveau Testament. Il en fait un triage, absolument d'après l'exemple de Luther, c'est-à-dire du point de vue dogmatique. Seulement il plaide en faveur de l'Apocalypse, dans laquelle il ne trouve rien de contraire à l'analogie de la foi. Mais pour ce qui est de Jacques, de Jude et de l'épître aux Hébreux, il reproduit en toutes lettres les arguments de son maître.

Nous mentionnerons un dernier auteur, auquel nous aurions dû même assigner le premier rang, si nous avions voulu suivre l'ordre chronologique; le seul aussi, parmi les docteurs protestants de ce siècle, qui ait écrit un ouvrage spécial sur la théorie du canon. C'est le célèbre collègue de Luther à Wittemberg, André Bodenstein, plus connu sous le nom de Carlstadt[4], et mort en 1541 comme

[1] *Apocryphi quibus nulla eximia autoritas tribuitur sunt: Sap. Sal. etc.... Hi libri licet biblico canoni nunc addantur, tamen nullius autoritatis apud intelligentes scriptores habentur.*

[2] *Dubios dico de quibus dubitatum est.*

[3] *Centur. magd.*, éd. Semler, I, 452 et suiv. Cf. U. Regii *Int. locc. comm.*, p. 42.

[4] *De canonicis scripturis libellus;* Witt. 1520, 4°. Il en fit paraître un résumé succinct en allemand: *Welche bücher heilig und biblisch seind* (*ibid.*

professeur à Bâle. On sait qu'entre tous les théologiens marquants de son époque il fut le champion le plus conséquent de l'autorité exclusive de l'Écriture, et qu'il poussa son radicalisme hostile à la tradition ecclésiastique jusqu'à des excès iconoclastes auxquels Luther s'opposa avec une égale énergie. Eh bien! ce fut lui qui se fit l'avocat de la tradition sur ce point spécial et de manière à contredire sciemment la théorie qui aurait dû lui sourire le plus. Voici en deux mots la substance de son livre. Après avoir parlé avec enthousiasme de la majesté de l'Écriture et établi son autorité irréfragable dans tout ce qui tient au dogme et aux institutions, il arrive à rechercher la base de la canonicité de chaque livre et commence par analyser successivement les textes d'Augustin et de Jérôme relatifs à cette question; puis, se fondant de préférence sur les distinctions de ce dernier et s'attachant à la division usitée chez les juifs et aux renseignements fournis par Eusèbe et les Pères du quatrième siècle, il conclut en combinant ces deux éléments et en établissant trois *ordres* ou classes de livres auxquels, du moins en ce qui concerne le Nouveau Testament, il attribue une dignité inégale. La première classe comprend la Loi ou les cinq livres mosaïques (bien qu'il n'hésite pas à déclarer que Moïse n'en est pas l'auteur dans le sens rigoureux du mot), et les quatre évangiles, qui sont les flambeaux les plus brillants de la vérité divine[1]. A la seconde classe appartiennent, d'un côté, les prophètes, c'est-à-dire les livres de Josué, des Juges (avec Ruth), de

eod.). L'original, devenu extrêmement rare, a été réimprimé en 1847 par les soins et avec des notes de feu M. Credner (*Zur Geschichte des Canons*, p. 291 et suiv.).

[1] *Libri primæ notæ summæque dignitatis N. T. totius veritatis divinæ clarissima lumina.*

Samuel, des Rois, Ésaïe, Jérémie avec les Lamentations, Ézéchiel et les douze petits prophètes; de l'autre, les quinze épîtres homologoumènes et indubitablement apostoliques, savoir les treize de Paul, une de Pierre et une de Jean. A la troisième enfin reviennent les hagiographes, tels qu'ils sont réunis dans nos Bibles hébraïques[1] (à l'exception de Ruth et des Lamentations), et les sept antilégomènes du Nouveau Testament, lesquels occupent le dernier rang, à l'égard de la dignité canonique[2]. Le motif principal, ou pour mieux dire unique, que l'auteur allègue pour cette distinction, est l'attestation plus ou moins complète et unanime des anciens. Ainsi, à ses yeux, l'Apocalypse et l'épître aux Hébreux sont encore placées au-dessous des épîtres de Jacques, de Jude et de Jean, parce que l'admission de ces dernières au canon remonte à une époque comparativement plus ancienne. Carlstadt ajoute expressément que le rang qu'il assigne à l'épître aux Hébreux n'est pas déterminé par l'infériorité de sa valeur intrinsèque. En somme, la théorie de Carlstadt est absolument différente de celle de Luther. On le voit en ce qu'il préfère les évangiles aux écrits de saint Paul, et surtout par la polémique très-incisive qu'il fait contre son collègue au sujet de l'épître de Jacques[3], et à laquelle il revient à plusieurs reprises, avec une certaine aigreur. Aussi s'approprie-t-il la fameuse parole d'Augustin que nous avons déjà relevée plus haut; car, dit-il, c'est par la réception et le témoignage de l'Église que nous savons quels sont les livres véritablement évangéliques, et combien il y a d'épître des apôtres.

[1] Voyez plus haut la note de la page 10.

[2] *Infimum autoritatis divinæ locum.*

[3] *Jacobi epistola nihil usque sententiarum habet quod non possit canonicis literis communiri. Si fas est vel parvum vel magnum facere quod placet, futurum tandem erit dignitates et autoritates librorum e nostra pendere facultate.*

Si les opinions personnelles de Luther ne furent pas adoptées par tous les théologiens de son école, elles prévalurent du moins de fait, dans ce sens que toutes les éditions du Nouveau Testament allemand jusqu'à nos jours ont conservé l'ordre et la disposition qu'il avait introduits, séparant l'épître aux Hébreux de celles de Paul, et celles de Jacques et de Jude des autres épîtres catholiques. Il existe même des éditions du Nouveau Testament grec, assez récentes, faites par des théologiens luthériens, qui ont remanié le canon dans le même sens[1]. Il y a plus : les préfaces de Luther continuèrent pendant longtemps à être mises en tête de chaque livre et popularisèrent ainsi sa critique[2]. Celle-ci détermina aussi la forme de la Bible de plusieurs autres versions nationales, qui dans l'origine avaient été faites sur celle de Luther, dans des pays qui s'étaient rangés sous la bannière de la Confession d'Augsbourg, par exemple dans la basse Saxe, dans les Pays-Bas et en partie en Suède. Il y a même des éditions qui donnent aux quatre livres mis à part par Luther un titre spécial en les qualifiant d'*apocryphes*, comme ceux de l'Ancien Testament. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces détails.

Quelle que soit l'impression que nos lecteurs aient pu recevoir des faits consignés dans ce chapitre, nous avons démontré en tout cas que les Réformateurs, tout en revendiquant pour la notion du canon une place très-importante dans le système dogmatique, et tout en réussissant à la rattacher de la manière la plus intime au principe gé-

[1] Halle, maison des Orphelins, 1740 et suiv.

[2] De nos jours ces préfaces, qu'on ne trouve plus dans les Bibles usuelles, ont plusieurs fois été réimprimées à part dans des recueils destinés au grand public, mais de manière qu'on en faisait disparaître toutes les particularités caractéristiques que nous venons de signaler. Marcion, qu'on nomme un faussaire, n'en avait pas fait autant.

nérateur de leur théologie, ne sont pas parvenus à l'uniformité dans l'application de la théorie aux faits et questions de détail; que leur science n'a pas su déterminer nettement le rapport naturel et légitime entre le témoignage de la tradition et le principe religieux intrinsèque; que les livres symboliques même contiennent à cet égard des règles ou des assertions divergentes et se contredisent dans plus d'un cas. Cependant nous avons vu aussi que, malgré ces différences, aucune controverse sérieuse n'a éclaté entre eux ou leurs Églises sur la fixation du canon, tandis que le lien fraternel qui aurait dû unir les diverses fractions des amis de la Réforme était affaibli ou rompu par de vives discussions théologiques sur tant d'autres points qui, aux yeux de notre génération, ont perdu une grande partie de leur importance. Cela fait voir, de la manière la plus évidente, que la question du canon se présentait à nos illustres Pères sous une face plus imposante que celle d'un catalogue de bibliothèque, et à ce point de vue ils se trouvaient d'accord.

CHAPITRE XVII.

LES ÉCOLES CONFESSIONNELLES.

Les théologiens qui suivirent la génération contemporaine de la Réforme, jusque vers le commencement du dix-huitième siècle, sont bien peu connus hors du cercle étroit des historiens de profession; et même à l'égard d'une époque plus récente encore on peut dire que ceux du moins qui furent les simples continuateurs de la tradition dogmatique des anciennes écoles, sont aujourd'hui presque complétement oubliés. Ils sont surtout peu consultés

sur la partie de leur enseignement relative aux questions qui nous occupent ici. On est tellement accoutumé à se représenter le travail scientifique de cette période comme stérile et stationnaire, qu'on se croit dispensé de l'étudier en détail; et les formes peu attrayantes des ouvrages qu'il a produits portent en général le cachet d'un lourd et aride scolasticisme, à tel point qu'elles servent d'excuse à des lecteurs trop exigeants ou peu courageux. Et pourtant les écrivains de ce moyen âge du protestantisme ne méritent pas tous ce dédain de leurs successeurs. Sans parler ici des grands savants, des philologues surtout, qui honorèrent principalement les pays et les Académies calvinistes, nous nous permettrons d'affirmer que les interprètes de la théorie aussi, tout dépendants qu'ils étaient à l'égard des formules élaborées par leurs devanciers, s'élèvent fréquemment au-dessus du niveau de la routine et peuvent être étudiés avec fruit par ceux qui veulent se rendre un compte exact du mouvement des idées modernes. La grande révolution qui s'est opérée dans cette sphère au siècle dernier ne saurait être bien comprise ni justement appréciée qu'après une connaissance plus intime de ce qui l'a précédée et préparée. Nous nous proposons donc à notre tour de feuilleter un peu ces poudreux in-quarto qui contiennent la science à la fois terne et prolixe des écoles confessionnelles, afin d'en tirer une nouvelle série de matériaux pour notre histoire du canon.

On voudra bien remarquer ce nom d'*écoles confessionnelles* que nous avons inscrit en tête du présent chapitre. Il doit caractériser une phase particulière du développement de la théologie protestante, phase qui commence à peu près à l'époque de la mort des derniers grands réformateurs, et pendant laquelle les Confessions de foi furent la norme exclusive et officielle de l'enseignement. Dès lors

la science, régénérée et vivifiée naguère par l'action puissante d'un principe religieux suprême, et d'autant plus énergique qu'il était plus récemment proclamé, se subordonnait à la loi non moins puissante, mais très-peu vivifiante, des formules dans lesquelles ce principe, avec ses applications les plus importantes, avait fini par trouver son expression aussi raide que précise. Tandis que, dans l'origine, la théologie du salut gratuit en Christ s'était directement retrempée à la parole de Dieu, au point qu'elle avait pu prétendre à définir cette dernière d'après son propre axiome fondamental, la source prochaine à laquelle elle puisait maintenant, c'était le Symbole, l'Évangile fait système, et rédigé, non pas absolument sous l'inspiration d'en haut, mais souvent dans le bruit des controverses et quelquefois avec les arrière-pensées du compromis. Ce qui avait été un excellent mot d'ordre et de ralliement, soit pour organiser l'opposition contre Rome, soit pour servir de charte à la liberté, devint la barrière qui divisait les Églises et arrêtait l'essor du progrès. Les effets de ce changement dans la position des docteurs et des doctrines se faisaient naturellement sentir, bien qu'à divers degrés, dans toutes les branches de la science et du gouvernement ecclésiastiques. Nous n'avons à nous occuper ici que de ce qui rentre dans notre sujet spécial. En ce qui concerne ce dernier, l'influence des nouvelles méthodes s'est fait sentir là même où les textes des livres symboliques ne préjugeaient en aucune façon la composition du canon scripturaire. Mais le besoin impérieux de tout définir, de tout systématiser, de tout subordonner, enfin, à un travail de raisonnement dialectique, conduisit bientôt les calvinistes suisses, et un peu plus tard les luthériens de tous les pays, au même résultat que les Anglais, les Hollandais et les Français avaient

consacré dès l'abord, c'est-à-dire à une fixation définitive du canon, basée essentiellement sur l'usage et la tradition.

Nous commencerons par signaler ce fait intéressant que les ouvrages dogmatiques de cette période contiennent des chapitres de plus en plus étendus sur l'Écriture, son origine, sa composition, son autorité et ses autres qualités, tandis qu'antérieurement, surtout dans l'Église luthérienne, on n'avait guère éprouvé le besoin d'approfondir un article dont le fond essentiel était un axiome pour tout le monde. Quant à ce fond même, nous dirons d'abord qu'à première vue ce que nous avons pu appeler la théorie protestante du canon ne se trouve point changé sous la plume des héritiers de Luther et de Calvin. L'antagonisme permanent de la polémique romaine ne permettait pas qu'on perdît de vue le principe qui exaltait l'autorité de l'Écriture aux dépens de celle de la tradition [1]. Nous voyons donc reproduire partout, et en première ligne, les thèses qui ont déjà été développées dans le chapitre précédent, et auxquelles, par conséquent, nous n'avons pas besoin de nous arrêter : L'Écriture tient son autorité d'elle-même, c'est-à-dire de Dieu qui l'a inspirée ; c'est elle qui est le juge suprême en matière de foi et pour tout ce qui est relatif au salut ; elle est la source de toute autorité dans l'Église, et cette dernière, tout aussi peu qu'elle est l'auteur de l'Écriture, ne saurait prétendre à un patronage à exercer sur elle, n'importe à quel titre [2].

[1] Dans la pratique on invoquait fréquemment le témoignage des Pères orthodoxes des cinq premiers siècles, dans l'intérêt du dogme purifié et principalement dans les questions de critique sacrée, bien entendu toutes les fois que ce témoignage était favorable à la thèse qu'on défendait soi-même. Mais lorsque quelques théologiens, dans un but de conciliation, voulurent élever cette pratique à la dignité d'un principe, on se souvint bien vite qu'il y avait là une inconséquence et l'on cria au syncrétisme.

[2] Voy. entre cent autres : Hier. Zanchius *de S. S.* (*Opp.*, Gen. 1619, t. VIII, P. 1), p. 339. J. Cameronis *Prælectt. de verbo Dei* (*Opp.*, Gen. 1642), p. 492.

Ce n'est pas tout. La théorie maintenait explicitement, dans les deux Églises, la différence déjà précédemment reconnue entre la conviction plus ou moins imparfaite, insuffisante, pédagogique, produite à l'égard de la valeur de l'Écriture et de son contenu par les témoignages historiques et les arguments fournis par les faits extérieurs, et la conviction immédiate, absolue, véritablement salutaire, produite par l'action intérieure du Saint-Esprit dans le cœur même du fidèle. Sans le concours actif de cette puissance divine, la vraie foi, qui accepte la parole de Dieu comme telle, n'existe pas [1]. La théorie (nous insistons sur ce terme) ne répudiait donc point l'élément mystique de la théologie des réformateurs. Au contraire, on réduisait quelquefois, et avec raison, la différence entre le catholicisme et le protestantisme à cette simple expression, que le premier regarde l'Église, le second l'Esprit, comme le suprême garant de l'Écriture et partant de toute la révélation. Les apôtres eux-mêmes, ajoutait-on, avaient eu besoin de ce garant pour se faire écouter par les peuples auxquels ils s'adressaient, leur autorité ne résidant nullement dans leurs personnes, bien qu'ils fussent incontestablement les organes de Dieu [2]. Leurs succès s'expliquaient, sans doute, parce que la parole qu'ils prêchaient était vraie, sublime et efficace; mais ces qualités ne se

H. Alting, *Loci communes* (*Opp.*, Amst. 1646, t. I), p. 271, 296. Mos. Amyraldus *de testim. Sp. S.*, in Thes. Salmur., I, p. 125. L. Cappellus, *De summo controvers. iudice*, ibid., p. 101. J. H. Heidegger, *Corpus theol. chr.*, 1700, p. 30. M. Chemnitz, *Examen conc. trident.*, loc. I, c. VI, §§ 7 et suiv. J. Gerhard, *Loci theol.*, éd. Cotta, t. I, p. 9 et suiv. Abr. Calovii *Criticus sacer*, 1673, p. 57 et suiv. J. Musæi, *Introd. in theol.*, p. 290. J. W. Baier, *Compend. theol. positivæ*, 1712, p. 81. J. Fc. Buddei, *Instit. th. dogm.*, 1724, p. 147 et suiv.

[1] Zanchi, *l. c.*, p. 332 et suiv. D. Chamier, *Panstratia cath.*, 1627, P. I, l. VI, c. 1, § 7, et c. 4. J. Cloppenburg, *Exercitt. super locos comm.* (*Opp. theol.*, Amst. 1684, t. I), p. 704 et suiv. Calovius, *l. c.*, p 43 et suiv., etc.

[2] Cameron, *l. c.*, p. 458 et suiv.

manifestaient qu'à ceux dans lesquels Dieu les faisait reconnaître par l'action simultanée de son Esprit [1]. Et comme l'Église romaine aussi revendiquait cet Esprit pour elle-même, comme son guide permanent, on fut amené à faire une distinction entre ce qu'on appelait l'Esprit *public* et l'Esprit *privé*, et à proclamer, comme principe protestant, la thèse que l'action de l'Esprit est privée, c'est-à-dire qu'elle s'adresse directement à l'individu sans l'intervention de l'Église [2]. Jusqu'ici nous nous trouvons sur le terrain des principes que nous avons exposés dans le chapitre précédent.

Cependant, quand on étudie plus à fond l'usage que la théologie faisait de ces principes, on ne tarde pas à reconnaître bientôt qu'elle ne descendait guère des hauteurs abstraites, nous aurions presque dit glaciales, de la théorie, dans la région inférieure et mieux explorée des questions pratiques; et rien n'est curieux comme le mouvement des idées, s'éloignant de plus en plus de ce qui avait été dans l'origine une conception intuitive, et appartenant plutôt à la sphère du sentiment religieux qu'à celle de l'intelligence et de la démonstration. Ainsi l'on insistait bien, dans la controverse anti-catholique, sur cette action du Saint-Esprit en faveur de l'Écriture; mais le besoin de se prémunir, soit contre les prétentions des illuminés qui dédaignaient la parole écrite et la subordonnaient à l'inspiration individuelle permanente, soit contre le subjectivisme de la critique dont Luther avait donné le dangereux exemple, conduisit les théologiens à une série de définitions, d'analyses, de clauses restrictives, dictées par des préoccupations étrangères à la conception primitive qu'il s'agissait de re-

[1] Amyraldus, *De testim. Sp. S.*, in Thes. Salmur., t. I, p. 117 et suiv. Buddeus, *l. c.*, p. 103.

[2] Chamier, *l. c.*, c. 4, § 4. Cameron, *l. c.*, p. 467.

vendiquer, de sorte qu'à la fin tout se trouva réglé par des combinaisons conventionnelles et que l'action du Saint-Esprit, maintenue en droit, devenait de fait inutile et superflue. Nous devons ajouter que la contradiction qui existait au fond entre l'ancien point de vue et les errements maintenant prédominants, se fait surtout sentir par une certaine obscurité qui règne généralement dans l'exposition de ces matières. Essayons cependant de relever les points les plus saillants du système, tel que nous le trouvons développé chez les auteurs de cette époque.

Des deux espèces de conviction dont on parlait relativement à l'autorité de la parole de Dieu, celle qui était dérivée de l'action du Saint-Esprit (*fides divina*), et qu'on regardait comme la plus importante, fut traitée en général assez brièvement, nous pourrions même dire avec un intérêt décroissant. Encore faut-il dire qu'il s'y rattacha bientôt des discussions tout à fait scolastiques, qui prouvent à elles seules qu'on avait perdu de vue la pensée primitive des réformateurs. Il s'agissait d'abord de déterminer la part de l'Esprit et celle de l'Écriture dans l'influence à exercer; puis de préciser la succession des faits élémentaires de l'acte lui-même [1]; enfin on en vint à examiner si la puissance de l'Esprit est une force propre s'ajoutant à celle de l'Écriture, ou si l'on doit dire que l'effet spirituel est produit par celle-ci, en tant que l'Esprit agit en elle, sans qu'on ait à distinguer deux principes actifs [2]. Tous ces

[1] *Form. Conc.*, p. 656: *Homo verbum Dei prædicatum neque intelligit neque intelligere potest, donec virtute Sp. S. per verbum prædicatum convertatur.* — L'homme reste étranger à la parole de Dieu tant qu'il n'est pas converti par l'Esprit, et l'Esprit ne doit le toucher qu'au moyen de la parole. — Comp. Buddeus, *l. c.*, p. 107. Quenstedt, *Theol. did. pol.*, I, 169 et suiv., etc.

[2] Voy. l'article de M. Saigey sur *le Pajonisme* (*Revue de théol.*, 1re série t. XIV, p. 339).

procédés anatomiques, appliqués à des expériences religieuses intimes, trahissent des dispositions et des tendances bien différentes et celles qui avaient autrefois guidé la théologie protestante dans sa théorie de la canonicité[1].

En revanche, on s'étendait fort au long sur les éléments et les sources de ce qu'on appelait la conviction humaine (*fides humana*). On disait bien qu'elle ne donnait, à l'égard de l'Écriture, que des probabilités et qu'elle avait besoin d'être sanctionnée par l'autre, pour nous faire arriver à une entière certitude. Mais les soins mêmes qu'on consacrait à cette partie du dogme prouvent que, dans la pratique du moins, on la regardait comme la plus essentielle, et l'argumentation destinée à l'appuyer comme étant plus efficace que toute autre. On divisait les preuves qui devaient amener cette conviction purement humaine et préparatoire, en internes et externes[2]. Les premières étaient dérivées tant de la forme que du contenu de l'Écriture : les autres, de son antiquité, de la propagation providentielle de l'Évangile, de la foi des martyrs, des manifestations de la justice divine dans l'histoire, de la crédibilité des récits bibliques, du caractère des auteurs, des miracles et des prédictions, enfin et surtout du témoignage de l'Église. Toutes ces preuves, au dire des théologiens, devaient seulement amener une forte présomption en faveur de la Bible; cependant, de fait, la puissance qu'ils leur attribuaient était telle que l'argument tenu en réserve pour

[1] On reçoit une impression analogue des essais faits par la dialectique (par exemple Calovius, *Crit. sac.*, p. 44 et suiv.) de démontrer que la preuve de l'autorité de l'Écriture dérivée de la parole de Dieu n'est pas entachée du vice logique de la pétition du principe.

[2] Cf. Cameron, *l. c.*, p. 417 et suiv., 475. Zanchi, *l. c.*, p. 337. Heidegger, *l. c.*, p. 25 et suiv. Baier, *Comp. theol. posit.*, p. 84 et suiv. Buddeus, *l. c.*, p. 101 et suiv., 134 etc.

donner ce qu'on appelait la conviction divine, n'y pouvait rien ajouter de plus concluant ou de plus palpable. Néanmoins ils tenaient à la formule traditionnelle qui le consacrait, lui aussi, et le défendaient avec vigueur quand le cartésianisme[1], envahissant les écoles hollandaises, crut pouvoir se contenter des autres. Ils sentaient instinctivement que s'ils l'abandonnaient, même dans la théorie, leur dialectique ne se distinguerait plus guère de celle de leurs adversaires rationalistes.

Arrêtons-nous encore un moment à ces deux séries de preuves, pour relever quelques symptômes très-caractéristiques du changement qui s'opérait dans la partie de la science dont nous étudions l'histoire. A l'égard de la preuve interne, qui consistait, disions-nous, à fonder l'autorité de l'Écriture sur son contenu, on n'hésitait pas à reconnaître que la certitude absolue du nom des auteurs sacrés n'est pas chose indispensable, pourvu que le jugement à porter sur le fond, sur la doctrine, soit de nature à écarter le doute[2]. Cependant il ne faut pas perdre de vue que ce genre de démonstration, familier à la grande majorité de nos théologiens, n'est guère appliqué par eux qu'à l'Écriture considérée comme un seul tout, et abstraction faite des questions critiques de détail ou des doutes qui pouvaient surgir à l'égard de l'un ou de l'autre livre. Dans ces discussions spéciales on s'en tenait de préférence aux arguments historiques, qui de cette manière encore prenaient une place de plus en plus importante dans la science

[1] Voy. la littérature de cette controverse, dirigée surtout contre Herm. Alex. Roëll, professeur à Utrecht, dans Buddeus, *l. c.*, p. 107. Comp. Gisb. Voëtii *Problem. de S. S.* (*Dispp. sel.* Utr. 1669, P. V.), p. 3 et suiv. Val. Alberti, *Cartesianismus Belgio molestus*, 1678.

[2] Cameron, *l. c.*, p. 473. Voëtius (*l. c.*) déclare ingénûment que les titres des livres et les inscriptions des psaumes ne font pas partie intégrante du canon.



du canon[1]. Nous sommes loin de blâmer cette préoccupation en tout cas légitime, puisqu'il s'agissait de faits historiques à examiner. Nous voulons seulement faire remarquer que la science se trouvait dans une période de transition et de crise, et par suite dans une fausse position : on commençait à entrevoir que le canon est proprement l'objet d'une science historique ; mais d'un côté les méthodes et les ressources de cette science n'étaient encore que peu développées et entièrement dominées ou exploitées par une théorie formulée indépendamment d'elles, et de l'autre cette théorie n'avait déjà plus la fraîche énergie de son origine et éprouvait le besoin de chercher dans l'histoire des points d'appui qu'elle avait pu dédaigner autrefois.

Parmi les arguments historiques ou externes il y en avait surtout un qui mérite d'être signalé à l'attention de nos lecteurs. C'est celui qui est dérivé du témoignage de l'Église. Or ce point est pour nous d'une haute importance, parce qu'il s'agit de savoir dans quel sens la théologie protestante entendait se servir de cette preuve (dont elle faisait un usage de plus en plus étendu) sans retomber dans les ornières du traditionalisme catholique. On était ici naturellemeut amené à déterminer les droits et les devoirs de l'Église relativement à l'Écriture. Conformément à la théorie, on devait limiter son rôle à celui d'un témoin et en général insister sur les services qu'elle pouvait rendre en veillant à la conservation du recueil, plutôt que sur son prétendu privilége de le régler de sa pleine autorité[2]. Mais

[1] Amyraut (*De testim. Sp. S.*, § 27, inséré dans le t. Ier des Thèses de Saumur) avoue très-nettemement que les preuves s'administraient plus facilement au moyen de cette distinction.

[2] De là les formules: χειραγωγία, *ministeriale indicium, non magisteriale iudicium; ansa, non causa; medium per quod, non propter quod; non quia ecclesia scripturas authenticas dicit, tales sunt, sed quia sunt, ec-*

cette réserve ne fut point faite par tous les écrivains dogmatistes. Le besoin de faire des énumérations très-complètes valut à l'Église le devoir[1] d'approuver et de recevoir l'Écriture, de la recommander par son attestation, de dresser le catalogue officiel des livres canoniques, de conserver les manuscrits, d'en faire une fidèle traduction, de rédiger d'après elle les livres symboliques et les catéchismes, de donner l'interprétation des endroits difficiles et obscurs etc. Nous ne voyons pas trop en quoi ce catalogue des devoirs peut différer de celui des droits tels que l'Église catholique les réclame pour elle-même. Déjà Chamier[2], en rendant compte des preuves de l'autorité de l'Écriture, avait mis au premier rang le témoignage de l'Église, et ne parle qu'en second lieu des arguments internes. Il est parfaitement superflu de montrer par une critique plus détaillée de ces faits, que la théorie, pour avoir cessé d'être le produit d'une conviction immédiate et personnelle, n'était plus assez puissante pour arrêter la science sur la pente qui la ramenait, à l'égard de ce dogme particulier, aux errements si hautement condamnés ou du moins dédaignés par les réformateurs.

C'est en général un fait digne de remarque que la théologie ne parvint pas à dégager de ces nombreuses et savantes discussions une définition claire et précise de la notion de canonicité. L'élément théologique, le seul auquel la science naissante du protestantisme ait eu égard, se trouvait de plus en plus mêlé à l'élément historique et surtout dominé par le besoin de la stabilité et de l'uniformité, de sorte

clesia tales iudicat etc. Cf. Heidegger, *l. c.*, p. 28 et suiv. Chemnitz, *Examen conc. trid.*, *l. c.*, §§ 9 et suiv. Gerhard, *l. c.*, p. 10. Quenstedt, *Theol. didact. polem.*, I, 94. Baier, *l. c.*, p. 113 et suiv. Calov, *Crit. sac.*, p. 66 et suiv., etc.

[1] *Officia ecclesiæ*. Cloppenburg, *l. c.*, p. 708.

[2] *Panstrat. cath.*, l. VI, c. 1, § 5.



que chacun gênait l'autre et le faussait même en quelque sorte. Voici encore quelques faits particuliers, très-divers du reste, qui sont de nature à mettre en relief les embarras que cette confusion créait incessamment et qu'on s'ingéniait à vaincre par des combinaisons plus ou moins insuffisantes et même malheureuses.

Le célèbre professeur de Saumur, Josué de la Place[1], dit bien que le terme de *canon* peut être pris dans deux sens, comme corps de dogmes régulateurs et normatifs, et comme liste ou recueil de livres censés contenir la parole de Dieu. Mais, au lieu de chercher à ramener ces deux notions à l'unité, il se contente d'énumérer les caractères auxquels on peut reconnaître si un dogme est canonique ou non, et puis de discuter une série d'arguments d'une nature absolument différente pour prouver que la collection canonique de l'Ancien Testament ne doit pas comprendre les apocryphes. Ce sont là deux faits qui restent ainsi complétement étrangers l'un à l'autre.

Son collègue non moins distingué, Moïse Amyraut[2], n'est pas plus heureux en essayant de combiner le principe de l'intervention directe du Saint-Esprit avec celui de l'autorité relative du témoignage de l'Église. Ils distingue trois degrés d'intensité dans la communication de l'Esprit faite en vue du *discernement* (διάκρισις) des Écritures canoniques. Ceux qui ont primitivement formé les deux recueils (l'auteur ne hasarde aucune conjecture à ce sujet) ont dû posséder l'Esprit à un degré tout à fait supérieur et exceptionnel, voire à l'égal des prophètes et des apôtres. Ceux qui ont simplement eu la mission de les conserver dans leur intégrité, en empêchant les hérétiques d'en rien retrancher

[1] Placæus, *De canone* (*in Syntagm. thes. Salmur.*, t. I), p. 63 et suiv.
[2] Amyraldus, *De testim. Sp. S.* (*ibid.*), p. 129.

ni d'y rien introduire d'hétérogène, n'ont eu besoin de l'assistance divine que dans une moindre proportion; c'était là le cas des grands conciles. Enfin, le dernier degré c'est celui qui revient généralement aux fidèles, lesquels n'ont plus besoin de faire le canon ni de le conserver, mais doivent recevoir la conviction individuelle de son authenticité. On ne sait trop ce qu'il faut ici le plus admirer, de l'idée que l'auteur paraît s'être faite de l'action du Saint-Esprit, de la naïveté de ses préjugés historiques, ou de la distance qui le sépare de la théorie des réformateurs. On voit que la science, fatalement entraînée dans une direction qu'elle aurait voulu éviter, au lieu de prendre la courageuse résolution de revenir sur ses pas, cherchait à se faire illusion sur la faiblesse de sa position [1].

Comme, à vrai dire, l'explication que nous venons de reproduire faisait d'immenses concessions au système catholique, elle ne paraît pas avoir été goûtée par une génération de théologiens pour lesquels la polémique était la science ou, si l'on veut, l'art par excellence. Du moins nous ne l'avons trouvée nulle part ailleurs. Cependant nous avons trouvé quelque chose d'assez approchant. Évitant soigneusement de prononcer le nom de l'Église comme auteur du canon ou de distinguer différentes mesures de l'Esprit, certains écrivains protestants se contentaient d'admettre qu'il y a eu, soit parmi les anciens Israélites, soit parmi les chrétiens, des individus pieux, possédant le don du discernement et auxquels revient l'honneur de la com-

[1] Un troisième théologien de Saumur, l'illustre Cameron, se prononce avec beaucoup plus de circonspection. L'Église, dit-il, en faisant le canon, reconnaissait les livres qui devaient le composer à certains caractères; elle n'y procéda donc point de sa pleine autorité, mais en usant de moyens qui sont encore aujourd'hui à la disposition de chaque fidèle (*Prœlectt. de verbo Dei*, *l. c.*, p. 475).



position des deux recueils canoniques[1]. Évidemment, en mettant ces individus dans une antiquité assez reculée, on pouvait à la fois glisser sur les hésitations des Pères et se passer d'une répétition de l'expérience, laquelle menaçait de devenir inopportune, bien que deux siècles auparavant on y eût vu un droit et même un devoir pour tous les chrétiens.

Il y a cependant encore une autre réflexion critique à faire, que nous avons peut-être eu tort de ne pas produire plus tôt. C'est que la presque-totalité de ces singulières tournures données à une question au fond assez simple proviennent d'une circonstance que nous n'avons point encore relevée expressément, et sur laquelle nous aurons à revenir plus loin. Il faut se rappeler qu'au dix-huitième siècle la seule différence à discuter entre les controversistes catholiques et protestants (en tant qu'il s'agissait de la nomenclature des livres saints), c'était la canonicité des Apocryphes de l'Ancien Testament. On ne se rend pas assez compte de l'influence que ce fait exerce sur l'exposition des principes. Nous sommes en mesure d'affirmer, par exemple, que les passages des divers auteurs que nous avons nommés en dernier lieu, ont été écrits sous la préoccupation de cette question toute spéciale. On cherchait par toutes les voies une issue pour échapper au dilemme posé par les adversaires, qui insistaient sur l'inconséquence qu'il y avait d'opposer tour à tour le privilége de l'inspiration individuelle au jugement de l'Église, et l'autorité de la tradition aux caprices des novateurs. Cela nous expliquera encore le singulier paragraphe de Du Moulin que nous transcrivons en note[2], et qui serait assurément

[1] Buddei *Institt. theol. dogm.*, p. 142 et suiv.

[2] L'Église nous met en main l'Écriture, mais depuis que par cette Écriture Dieu a touché nos cœurs, nous ne croyons plus que c'est là l'Écriture sainte

mal compris si on le considérait comme une espèce de théorie absolue. Mais précisément parce que nous faisons la part de l'occasion spéciale qui l'a inspiré à l'auteur, nous avons le droit de dire que ce dernier, absorbé par la polémique de détail, perdait de vue les grands principes et s'embrouillait au point de tourner dans un cercle. Car son raisonnement, dégagé de tout élément étranger, revient à dire : nous acceptons d'abord la Bible parce que nous croyons à l'Église qui nous la donne, puis éventuellement nous accepterons l'Église parce que nous aurons cru à la Bible[1]. De fait, les choses se passaient bien un peu ainsi et se passent encore de cette manière ; mais on conviendra que ce n'est là ni un principe de théologie ni une méthode scientifique.

On n'aura donc pas tort de parler d'un changement notable survenu dans le cours des idées et dans la construction du système, au sein des écoles protestantes. Ajoutons que, dans notre pensée, ce changement n'avait rien que de très-naturel du moment qu'il était reconnu et démontré que les masses ne peuvent pas s'élever ou se maintenir à la hauteur de quelques hommes, à la fois esprits privilé-

parce que l'Église nous l'a dit, mais parce qu'elle s'est fait sentir elle-même, et que Dieu par elle a touché nos cœurs ; sans laquelle vertu le témoignage de l'Église n'est qu'une aide probable qui donne une créance confuse et une légère impression. Car nul ne peut savoir avec une certaine connaissance que le témoignage que son Église rend à l'Écriture est véritable, si avant cela il ne sait que cette Église est orthodoxe et bien sentante en la foi, ce qu'on ne peut savoir assurément qu'après avoir connu la règle de la vraie foi, qui est la parole de Dieu (*Bouclier de la foi*, éd. nouv., 1846, p. 51).

[1] Cf. Gerhard, *loci théol.*, I, c. 1, § 30 : *Testimonium ecclesiæ nec unicum nec præcipuum est argumentum (librum aliquem esse canonicum) sed accedunt interna* κριτήρια *et ipsius Spiritus S. testimonium. Initium quidem fieri potest ab ecclesiæ testimonio sed postea scriptura et Spiritus S. per scripturam luculentissime de se testatus.* La théorie disait (*ib.*, § 33) : *Scriptura est* αὐτόπιστος. *Credimus scripturis canonicis quia sunt scripturæ canonicæ, i. e. quia a Deo profectæ et immediata Sp. S. inspiratione sunt perscriptæ, non autem ideo illis credimus quia de illis ecclesia testatur.*

giés et chrétiens accomplis. On peut même dire que le temps et l'habitude suffisaient à eux seuls pour produire ce changement. En effet, d'après Luther, le canon devait être déterminé exclusivement par le principe évangélique de la justification par la foi; d'après Calvin, l'Écriture se légitimait dans son ensemble et dans ses parties par ses qualités natives, au sujet desquelles le témoignage intérieur du Saint-Esprit donnait les lumières et les garanties nécessaires. Insensiblement on devait arriver à la conviction que cette légitimation est un fait acquis, et qu'il n'y a plus lieu de faire la contre-épreuve d'un résultat universellement accepté. Le témoignage du Saint-Esprit devenait superflu, l'analogie de la foi était reconnue, l'autorité de la chose jugée, c'est-à-dire de la tradition, de l'Église, se substituait de fait, on pourrait dire sans usurpation, aux critères précédemment préconisés. Il ne restait plus qu'à chercher la formule pour concilier les deux points de vue au fond si différents, et à faire profiter l'ancienne Église des conquêtes de la nouvelle.

On peut envisager cette transformation des idées sous une autre face encore qui nous révèlera mieux peut-être sa portée. Aux débuts de la Réforme, les deux termes d'*Écriture* et de *Parole de Dieu* n'étaient pas employés comme identiques, et ce fut surtout dans la théologie luthérienne que la distinction se maintint fort longtemps. Dans nos livres symboliques[1], la Parole de Dieu c'est la *doctrine* révélée même avant l'Écriture, écrite dans la Bible et prêchée d'après elle. A ce titre, cette notion est à la fois plus large et plus étroite que celle de l'Écriture sainte. Car si tout, dans les livres saints, peut servir à l'édification, tout n'est pas directement relatif ou néces-

[1] Voyez, par exemple, *Apol.*, p. 267. *Smalc.*, p. 331, 333. *Form. Conc.*, p. 670, 818 etc.

saire au salut, c'est-à-dire canonique dans le sens éminent du mot. D'un autre côté, la Parole de Dieu, déjà connue des patriarches, se retrouve encore dans tout sermon conforme à la vérité évangélique, lors même qu'il ne reproduirait pas littéralement les expressions bibliques. Or il est impossible de méconnaître que peu à peu les deux notions se confondirent. *Écriture* et *Parole de Dieu* devinrent des termes synonymes. Cela se fit surtout assez rapidement dans les écoles calvinistes [1], parce qu'ici on s'était accoutumé dès le principe à regarder la Bible comme un tout homogène [2].

Nous rappellerons seulement en passant, et pour n'avoir pas l'air de l'oublier à dessein, qu'à l'ascendant croissant du principe traditionnel dans la constitution du canon correspondait une définition de plus en plus rigoureuse de la nature de l'inspiration. Dans les deux Églises on finit par l'étendre aux mots mêmes qui forment les éléments des textes sacrés ; et si quelques théologiens parlaient encore d'une certaine accommodation du Saint-Esprit au caractère ou au style particulier de ses *secrétaires*, d'autres estimaient que la classicité de ce style, révoquée en doute par quelques philologues hellénistes, devait être élevée à la dignité d'un article de foi. Mais tous ces détails appartiennent plutôt à une histoire du dogme qu'à celle du canon, et nous les laissons de côté pour parler encore de quelques applications spéciales des nouvelles théories.

[1] Voy. déjà la seconde Confession helvétique, art. 1.

[2] Si nous voulons nous faire une idée de la naïveté avec laquelle on finit par traiter les questions relatives au canon, nous n'avons qu'à voir comment Du Moulin réfute son adversaire, quand celui-ci reproche aux protestants d'être forcément inconséquents, puisqu'ils ne peuvent pas déduire la liste authentique des livres canoniques d'un texte de l'Écriture, bien qu'ils invoquent celle-ci comme l'unique source de toute vérité. *Il suffit*, dit-il, *de prendre la Bible en langues originaires et courir les titres des livres* (*l. c.*, p. 38). Ainsi, en fin de compte, un livre est canonique parce qu'il se trouve imprimé dans mon exemplaire.

Le canon de l'Ancien Testament ne fut l'objet d'aucune discussion critique pendant la période que nous traversons, à l'exception de la grande question des Apocryphes que nous aborderons tout à l'heure. Si tel auteur prend la peine de faire l'apologie de l'Ecclésiaste, du Cantique, de l'histoire d'Esther, il n'avait guère en face de lui que des adversaires imaginaires, et les arguments de la défense étaient à l'avenant[1]. La bonne exégèse du dix-septième siècle avait ses ressources et pouvait, sans trop de frais, faire bon marché des scrupules importuns d'un Athanase ou d'un Luther. Mais il est intéressant de constater que la démonstration de la canonicité du code de l'ancienne Alliance se faisait exclusivement au moyen de preuves historiques ou du moins prétendues telles. L'Église juive, disait-on, avait connu les auteurs et vu leurs autographes, elle était donc parfaitement en mesure de donner au recueil toutes les garanties désirables[2]. La clôture du canon est mentionnée officiellement dans les dernières lignes du dernier prophète, qui déclare assez clairement que l'inspiration cesserait jusqu'à l'avénement du nouvel Élie[3]. Les apôtres ont déclaré que Dieu avait confié ses oracles aux juifs, et ni eux ni l'Église chrétienne primitive n'accusent ceux-ci d'avoir arbitrairement agrandi ou tronqué la collection[4]. Christ et ses disciples lui empruntent des témoignages et par ce fait même la couvrent du leur. Ce dernier argument, cependant, n'est guère employé que

[1] Le Cantique et Esther doivent être traduits en types et en allégories. L'absence du nom de Dieu, dans ces livres, loin de trahir un esprit profane, est un avis au lecteur qui doit apprendre à le chercher sous la figure de l'un des personnages qui y sont représentés (*Placæi Opp.*, t. I, p. 666 et suiv.).

[2] Placæus, *De canone*, *l. c.*, p. 67. Buddei *Institt.*, p. 136 etc.

[3] Heidegger, *Corpus theol. chr.*, loc. II, § 43.

[4] Gerhard, *Loci*, t. I, p. 5.

dans sa forme négative et contre les Apocryphes ; car on se rappelait que tous les livres de l'Ancien Testament ne sont pas cités dans le Nouveau, et la dialectique des controversistes était de force à se prévaloir de cette circonstance pour narguer la critique protestante[1].

Mais voici un fait bien autrement caractéristique pour les tendances de la théologie réformée, abandonnée au courant de la réaction survenue en faveur de l'autorité de la tradition. Les savants travaux de notre illustre compatriote L. Cappelle, sur la critique du texte et les variantes de l'Ancien Testament, avaient donné l'éveil à l'orthodoxie ombrageuse des théologiens suisses, et après bien des in-quarto lancés contre le téméraire professeur de Saumur, dont les collègues aussi étaient suspects à l'endroit de la prédestination, on parvint à rédiger et à faire adopter par les gouvernements de quelques cantons la formule dite du *Consensus helveticus* (1675), dans laquelle les points-voyelles et les accents furent déclarés divinement inspirés et partie intégrante du canon[2]. Cette Confession de foi, la dernière qui ait été promulguée officiellement dans les Églises protestantes, fut aussi l'expression la plus avancée de ce traditionalisme despotique qui avait envahi la théologie des écoles sorties de la Réforme ; et les déchirements violents qu'elle provoqua bientôt et qui aboutirent à sa révocation furent, dans la sphère de la science dogmatique, le premier symptôme d'un réveil qui un peu plus tôt déjà régé-

[1] *Si ideo canonici non sunt quia non citantur, ergo Nahum et Sophonias, qui non citantur, canonici non sunt; Aratus contra, Menander et Epimenides profani poetæ, canonici quia citantur* (ap. Alting, *Loci comm.*, p. 285).

[2] Art. 1 : *Deus verbum suum non tantum scripto mandari curavit, sed etiam pro scripto vigilavit, ne Satanæ astu vitiari possit. Proinde.... ne apex quidem vel iota unicum peribit.* — 2 : *In specie hebraicus V. T. codex quem ex traditione ecclesiæ judaicæ accepimus, tum quoad consonas, tum quoad vocalia s. puncta* θεόπνευστος.

nérait les Églises luthériennes sur le terrain de la pratique. Cela n'empêcha pas que la canonisation des points, fruit très-mûr, non d'un caprice individuel, mais de l'esprit général des études du temps, fût acceptée par la majorité des théologiens [1], et que d'autres se passionnassent pour une légitimité non moins sujette à caution, celle de la forme des consonnes, supposée être restée la même depuis le déluge [2].

Quant aux livres apocryphes de l'Ancien Testament, la science protestante n'a jamais dévié du principe des réformateurs qui les excluait du canon. Cependant, au sujet de cette question spéciale, tout aussi bien que sur d'autres plus importantes, les idées et les procédés ont varié. Tandis que les uns se contentaient de maintenir la distinction dogmatique comme un fait acquis au système, sans se livrer à une critique de détail, et tout en continuant à parler de ces livres avec beaucoup de modération et en partie même avec estime, d'autres, entraînés par l'ardeur de la polémique, opposèrent à la prétention qu'avaient les catholiques d'en établir la canonicité absolue, non plus seulement des dénégations basées sur les motifs qu'on avait fait valoir autrefois, mais des incriminations si passionnées, des attaques si virulentes et si exagérées, qu'elles frappaient en même temps le jugement plus équitable des théologiens protestants eux-mêmes et préparaient de loin le terrain pour des attaques analogues contre la Bible en

[1] Voyez, par exemple, Gerhard, *Loci*, II, 267 et suiv. — Voëtius (*l. c.*, p. 4) pensait que les accents en tant que signes de musique sont d'invention humaine, mais en tant que signes de ponctuation ils participent à la dignité canonique du texte. Il étendait ce privilége aux accents grecs du Nouveau Testament.

[2] La science critique commençait à se préoccuper de l'origine comparativement récente de l'écriture actuelle dite carrée. Elle est combattue par Buddeus (*Instt. dogm.*, p. 98, *Hist. eccl. V. T.*, p. 997).



général. De ces deux tendances, la première se manifesta assez généralement dans les écoles luthériennes; la seconde prévalut peu à peu chez les calvinistes, bien que nous n'entendions pas dire que des deux côtés il y ait eu parfait accord à cet égard. Mais au fond cette divergence s'explique très-naturellement par la marche générale suivie de part et d'autre dans la conception du canon. Le nombre des écrits spéciaux traitant cette question fut assez considérable, par la raison que tous les points de la controverse anti-romaine défrayaient la littérature dans une proportion aujourd'hui inconnue[1]; nous nous bornerons ici à quelques extraits caractéristiques.

Ceux qui aimaient à se placer au point de vue des réformateurs s'ingéniaient à trouver des formules au moyen desquelles la place secondaire, assignée communément à ces livres, pût être justifiée à la fois contre les deux opinions extrêmes, et qui fussent en même temps de nature à être comprises par le peuple, devenu de plus en plus indifférent pour les subtilités de l'école. Ainsi Hollaz disait: *in codice sunt, non in canone*, ils sont dans la Bible, mais non dans le canon; phrase qui n'a de sens qu'au point de vue du luthéranisme primitif, qui réclamait pour la notion de canonicité un critère exclusivement théologique et non traditionnel. D'autres[2] insistaient sur ce que le terme d'*apocryphes* est destiné à rappeler un fait, l'origine douteuse de ces écrits, et non un jugement, comme si la

[1] Voyez, par exemple, J. Rainoldi *Censura ll. apocr.*, 1611. Æg. Hunnius, *Dica pontificiis scripta ob falsi crimen in S. S.*, 1622. Chr. Kortholdt, *De libris apocr. V. T.*, 1664. Gl. Wernsdorf, *Quod l. Sap. et Eccl. pro canonicis non sint habendi*, 1728. H. Benzel, *De ll. V. T. apocryphis*, 1733, etc.

[2] *Absconditi i. e. originis occultæ, non abscondendi i. e. quasi non legendi.* On les appelait aussi *canonici* κατά τι, c'est-à-dire *relativement canoniques*. Gerhard, *Loci*, t. I, p. 3. Chemnitz, *Exam. conc. trid., l. c.*, § 20. Baier, *l. c.*, p. 119. Quenstedt, *l. c.*, I, p. 61, 235.



lecture devait en être interdite. L'Anglais Prideaux, dont l'orthodoxie du reste est à l'abri de tout soupçon, distinguait un canon de la foi et un canon des mœurs, et justifiait ainsi d'un trait de plume, et sans encourir le reproche de syncrétisme, et la séparation et l'adjonction de ces livres, conformément à l'usage introduit dans les Bibles du seizième siècle. A ce point de vue, quelques théologiens, en petit nombre il est vrai, envisagèrent cette controverse comme peu importante, le salut n'y étant pas engagé, puisque les Apocryphes n'ajoutaient aucune vérité nouvelle à celles enseignées par les livres canoniques, et que l'Église protestante, en refusant de les élever au rang de ces derniers, ne perdait rien d'essentiel [1]. On les rejetait donc pour ne pas se dédire.

Cependant, quand nous nous enquérons des motifs de la dépréciation des Apocryphes, nous arrivons encore à constater que la critique faisait généralement valoir des arguments dont l'emploi dérogeait au principe protestant, ou prouvait du moins que ce dernier n'avait plus son énergie primitive. On insistait sur le silence de la Synagogue, sans se souvenir qu'on avait décliné l'autorité de l'Église; sur l'absence de types prophétiques, bien qu'avec un peu de bonne volonté on eût pu y en trouver tout aussi bien que dans des centaines de passages du code hébreu arbitrairement interprétés; sur le manque d'originalité, sur les opinions défavorables de quelques Pères et sur d'autres défauts semblables [2]. Un plus grand nombre les condamnait parce qu'ils ne sont pas écrits en hébreu, dans la langue obligée de l'ancienne Alliance, la langue

[1] Placæus, *De canone* (*Synt. thes. Salm.*, t. I), p. 64.

[2] Zanchi, *De Scr. s.*, *l. c.*, p. 439 et suiv. Placæi *Comp. theol.*, p. I, c. 6 (*Opp.*, t. I, p. 667). Baier, *l. c.*, p. 110. Buddeus, *Institt. dogm.*, p. 144 etc.

naturelle de Dieu[1], la langue primitive de l'humanité[2]. Ce point-là était un thème favori de la critique; parce que du même coup, en revendiquant l'usage du grec pour le Nouveau Testament seul, comme on faisait pour l'hébreu à l'égard de l'Ancien, on atteignait le double but d'écarter la canonicité des Apocryphes et l'autorité de la Vulgate.

Ceux, au contraire, qui gardaient un souvenir plus positif de l'ancien critère du témoignage du Saint-Esprit, avaient soin de rechercher dans les Apocryphes des erreurs historiques, des hérésies, des absurdités, toutes sortes de défauts enfin, qui devaient établir le fait que le sentiment religieux ne se trompe point en les éliminant du canon. Il sera juste de dire que, pour bien des détails, la savante sagacité de la critique mérite ici des éloges; on se demande seulement au nom de quel principe elle a été si sévère en cette occasion et si extraordinairement coulante ailleurs. Mais il s'en faut de beaucoup qu'à cette sévérité il se soit toujours allié la dignité du langage, une appréciation éclairée des formes littéraires, le bon goût et l'impartialité. Au contraire, c'est à qui prodiguera le plus aux Apocryphes les épithètes suggérées par le mépris et le préjugé; on les hait parce qu'on hait les catholiques; on les dit remplis de fables, d'erreurs, de superstitions, de mensonges, d'impiétés[3], et la violence de ces attaques n'est surpassée que par la niaiserie des preuves choisies pour les justifier. Tel tance le Siracide pour

[1] Du Moulin, *l. c.*, p. 33.
[2] Buddeus, *Hist. eccl. V. T.*, I, 235 etc.
[3] *Falsa, superstitiosa, mendacia, suspecta, fabulosa, impia.* — Cf. Chamier, *Panstr. cath.*, P. I, l. V. Alting, *Loci, l. c.*, p. 282 et suiv. Du Moulin, *l. c.*, p. 34. Cloppenburg, *Exercitt., l. c.*, p. 709 et suiv. Alb. Regis *Exercitt. de ll. can. et apocr.*, I-III, 1715, *passim.* Heidegger, *Corpus th.*, p. 37. — On retrouve la plupart de ces arguments chez les luthériens, mais discutés avec moins de passion. Voyez, par exemple, Gerhard, *Loci*, t. II, p. 134 et suiv.

avoir dit que la sorcière d'En-Dor a évoqué l'esprit de Samuel, l'exégèse orthodoxe prétendant que ç'a été un esprit malin; tel autre, pour discréditer l'histoire de Susanne, trouve ridicule que Joachim ait possédé un jardin, puisque les juifs étaient captifs. L'un est scandalisé du costume de Judith allant au camp d'Holoferne; l'autre se moque du nom de l'ange Raphaël; un troisième se récrie contre la méthode de chasser les démons par la fumée. Nous en avons lu un qui se fâche tout de bon de ce que celui du livre de Tobie soit envoyé pour toujours jusque dans la haute Égypte, Jésus s'étant contenté d'en reléguer d'autres dans un désert plus rapproché avec la chance de revenir[1]. Aucun de ces ardents champions de la pureté du canon ne prévoit que des critiques aussi puériles, aussi peu dignes du sujet et au fond aussi étrangères à la question, finiront par montrer aux esprits superficiels et railleurs les voies et moyens de saper l'autorité de la Bible tout entière, et que les brocards jetés à la tête du petit poisson de Tobie[2] démoliront tôt ou tard le gros poisson de Jonas. Tout cela s'explique, d'abord par le mauvais goût de ces temps-là, ensuite aussi par le besoin de narguer des adversaires dont les arguments ne valaient pas mieux que ceux-ci; mais c'est beaucoup plus encore un symptôme non méconnaissable d'un fait qui ressort de toute cette partie de notre récit: la question du canon

[1] Il est curieux de comparer cette aigreur outrée avec les ménagements qu'on prend en même temps vis-à-vis des plus pitoyables élucubrations apocryphes, non canonisées par les catholiques, par exemple la lettre de Jésus au roi Abgar (Alb. Regis *Exercitt.*, *l. c.*, III, 49).

[2] *Quid primum deprehendam? An quod piscis ita exsiliit et dum clamat puellus non potuerit resilire? Et magnum oportuit esse quia resilire non potuit et quia devoraturus erat Tobiam. Idem tamen a puero trahitur in siccum. Hem, quam subito immutatus! Nam quum prius sturionem aut thunnum credebamus, nunc nobis apparet lucius aut gobio* (Chamier, *l.*, *c.*, c. 5, § 4).

se présente maintenant sous une tout autre face qu'auparavant: il n'est plus, pour ainsi dire, dans un état permanent de formation selon la mesure de l'action immédiate de l'Esprit divin qui y parle, sur les hommes qui s'y instruisent; il existe de fait, circonscrit dans des limites déterminées par la tradition, consacrées par l'usage; tout ce qu'il contient est *a priori* spécifiquement différent de ce qui lui est étranger, exempt de toute imperfection, élevé au-dessus de tout examen, et ne pouvant que gagner à la dépréciation de ce qui est resté dehors. La théorie est changée et l'on aurait tort de s'étonner que la démonstration du principe ait changé, elle aussi, de nature et de moyens.

On demandera peut-être comment il s'est fait que des Églises, qui pouvaient n'être ni choquées ni dégoûtées d'une critique à la fois si pauvre et si acharnée, n'aient pas fait un pas de plus en retranchant purement et simplement les Apocryphes des Bibles qu'elles faisaient imprimer. Ç'aurait été rationnel et, de plus, positivement moins préjudiciable au peuple. Eh bien! cette question de la suppression des Apocryphes fut agitée au Synode de Dordrecht[1] par les représentants de toutes les Églises réformées. Les dialecticiens rigoureux, à la tête desquels se trouvaient Gomar de Leyde et Diodati de Genève, et qui dominaient l'assemblée dans toutes les discussions capitales, demandèrent avec instance qu'on en finît une bonne fois avec ce malencontreux mélange d'éléments hétérogènes. Ils saisirent cette occasion pour accumuler, contre les livres à proscrire, les arguments critiques de tout genre, bien qu'un seul, celui de la notion théolo-

[1] *Acta Syn. Dordrac.*, 1620, Sess. VIII et suiv. Comp. les notes supplémentaires tirées du journal des députés de Zurich dans *Zeitschr. für hist. Theol.*, 1854, p. 645.

gique du canon, eût pu suffire, si la génération précédente avait réussi à l'élever à la dignité d'un axiome nettement défini. Ils restèrent en minorité. L'usage ecclésiastique, les habitudes du peuple, l'opinion des anciens Pères, la crainte du bruit que causerait une innovation, toutes les raisons que la routine et l'indécision jetaient dans la balance du débat, finirent par emporter un vote conservateur, destiné à constater l'impuissance de l'Église et de la science à régler une question que l'une et l'autre s'obstinaient à placer sur un faux terrain. La nouvelle traduction officielle de la Bible qu'on venait de décréter, devait donc aussi contenir les Apocryphes; seulement, pour consoler les vaincus, on offrait d'y mettre moins de soin qu'aux livres canoniques, de les imprimer en petits caractères et de les placer tout à la fin du volume après le Nouveau Testament. Encore les députés étrangers réservèrent-ils la liberté de leurs Églises respectives à l'égard de ce dernier point.

Pour ce qui est du canon du Nouveau Testament, les théologiens réformés étaient dispensés de tout travail ultérieur. La manière dont Calvin avait traité ce point devait leur servir de règle; en partie même les Confessions de foi leur liaient les mains. Aussi un bon nombre de dogmaticiens ne touchent-ils point à cette question qui n'en était pas une pour eux et au sujet de laquelle il n'existait aucune controverse actuelle[1]. Ceux qui s'y arrêtent en passant et qui daignent se souvenir qu'il y a ce qu'on a appelé les antilégomènes, se bornent à mentionner le fait comme une curiosité de l'histoire littéraire qu'il ne vaut pas la peine de relever[2], d'autant plus que

[1] Chamier, *l. c.*, P. I, l. IV, c. 2. Cloppenburg, *l. c.* Alting, *l. c.*

[2] *Placæi Opp.*, *l. c.*, p. 666 : *Dubitatum est quidem aliquandò sed nulla iusta causa fuit dubitandi.*

l'apôtre Jean a lui-même officiellement clos le canon[1]; ou bien, s'ils entrent dans les détails, ils raisonnent d'une manière tellement superficielle qu'on se demande à qui ils peuvent en avoir voulu faire accroire[2]. L'ancienne Église, dit l'un, était sur ses gardes à cause du grand nombre de livres apocryphes qui circulaient partout; il lui fallait du temps pour s'assurer de la canonicité de certaines épîtres. Et avec une pareille explication on prétendait maintenir l'axiome d'après lequel la parole de Dieu se fait reconnaître d'une manière immédiate et irrécusable! Les doutes, dit l'autre, ont pu subsister pour le second âge encore, parce que le témoignage du premier n'était point acquis au même degré à tous les écrits apostoliques; plus tard le Saint-Esprit a mis fin à ces doutes en complétant le canon. Mais cela ferait supposer que le Saint-Esprit a fait défaut à ceux qui, étant plus rapprochés des origines de l'Église, devaient avoir plus de chances d'être bien instruits! L'épître aux Hébreux a été rejetée par le presbytre Caïus au troisième siècle et puis par les Sociniens; de plus, il y a certaines difficultés, et les lecteurs auxquels elle était adressée étaient des gens tout à fait obscurs.

[1] Heidegger, *l. c.*, §§ 61 et 62.

[2] J. H. Hottinger, *Quæstt. theol. centuriæ*, 1659, p. 178. J. Cameron, *Prælectt.*, *l. c.*, p. 476 et suiv. Alb. Regis *Exercitt.*, *l. c.*, III, p. 41 et suiv. Plus anciennement déjà, Zanchi (*Opp.*, t. VIII, P. I, p. 328, 443, 481; P. II, p. 673; cj. *Miscell.*, t. II, p. 1) se bornait à citer les témoignages favorables des Pères, en supprimant les autres. Th. de Bèze, dans ses éditions annotées du Nouveau Testament, ne s'arrête, pour la question critique, qu'à l'épître aux Hébreux et à l'Apocalypse. Comme Calvin, il déclare ces deux livres positivement inspirés et partant canoniques; mais quant aux auteurs, il n'arrive pas à une conviction entière. En ce qui concerne l'épître, *sunt probabiles coniecturæ ex quibus nec Pauli esse nec hebraice unquam fuisse scriptam appa-ret*, phrase qu'il omit dans les dernières réimpressions; relativement à l'Apocalypse, il ne voit aucune raison péremptoire pour la refuser à l'apôtre Jean, bien que le style trahisse plutôt la plume de l'évangéliste Marc; conjecture qui passa inaperçue alors et que de nos jours un critique dont la sagacité est devenue proverbiale a reprise pour son compte.

Voilà à quoi se réduit, non le savoir (ç'aurait été impossible), mais la critique d'un troisième. C'est tout juste où en est, non la critique (il n'y en a pas autant), mais le savoir de ses successeurs. Dans sa première ardeur, lisons-nous ailleurs, Luther a fait peu de cas de l'épître de Jacques ; mais on est revenu de cette appréciation. Tout calviniste qu'on était, on préférait glisser sur cette peccadille que de s'engager dans un débat quelque peu scabreux ; aujourd'hui, tout luthérien qu'on prétend être, on ne se gêne pas de dire que Luther était un sot. Il n'aura pas été hors de propos de faire de pareils rapprochements pour constater tout de suite le genre particulier des progrès qui restaient à faire.

L'histoire du canon du Nouveau Testament dans les écoles luthériennes pendant cette période présente plus d'intérêt et fait connaître des études plus sérieuses ; le résultat est le même, mais il est du moins motivé. D'abord, pendant tout le reste du seizième siècle, on n'hésita point à suivre les errements de Luther relativement aux quatre livres qu'il avait séparés des autres ; il sera même superflu de citer ici des noms propres, puisque, comme nous l'avons déjà dit, les éditions mêmes de la Bible attestent le fait [1]. Mais la distinction est encore constatée par des textes officiels ; tellement elle était devenue familière même aux laïques. Ainsi, pour n'en citer qu'un seul exemple, l'*Agende* ou *Constitution ecclésiastique* pu-

[1] A titre d'exemple nous citerons la Bible polyglotte publiée à Hambourg en 1596, en 6 vol. in-folio, par le pasteur Dav. Wolder. Elle est précédée d'une table des matières, où les livres du Nouveau Testament sont divisés en canoniques et non canoniques, ces derniers comprenant l'Apocalypse (sans nom d'auteur) et trois épîtres, dont l'une (aux Hébreux) est d'un auteur incertain, les deux autres (Jacques et Jude) d'auteurs connus (*certorum autorum*). Il est important de remarquer que la canonicité n'est point déterminée ici par la certitude de l'origine.

bliée en 1598 par le magistrat de Strasbourg, la consacre très-explicitement[1].

Cependant du moment que la science théologique s'empara de cette question, elle fut placée sur une autre base. On ne peut se dissimuler que de la part de Luther la séparation des épîtres de Jacques, de Jude, de celle aux Hébreux et de l'Apocalypse d'avec les livres *essentiels* du Nouveau Testament n'avait pas été faite d'après des principes rigoureusement scientifiques. Ses successeurs, sans précisément renier sa critique, en combinèrent les résultats avec l'ancienne distinction des homologoumènes et des antilégomènes, à laquelle ils attachèrent une grande importance. De cette manière ils arrivèrent à différer de Luther à deux égards. Au lieu de quatre livres omis dans la liste des livres positivement canoniques, ils en eurent sept; et au lieu de baser cette classification sur une théorie dogmatique, ils se fondèrent sur les données de l'histoire. Ils abandonnaient ainsi précisément ce qui pour Luther avait été la chose principale; mais en même temps ils préparaient de loin, soit pour l'Église, soit pour la science, les moyens de revenir aux usages traditionnels, tout juste comme cela s'était fait mille ans auparavant.

La théorie luthérienne, telle qu'elle se forma dès le milieu du seizième siècle, à l'égard du point spécial qui

[1] P. 6 : *Dieweil aber beydes von alters hero und auch heutigestages nit geringer streit ist welches die wahre echte und unzweivelige bücher seien.... so erklären wir dass wir desshalb gänzlich der Meynung seien wie D. M. Luther lehret... im N. T. aber die Ep. an die Ebräer wie auch Iacobi und Iudæ und die Off. Joh. nit so gewiss für Schriften der App. können gehalten werden ob es sonst wohl gute und nutzliche bücher seynd welche wohl mögen in der Kirche gelesen werden aber allein zur Aufbawung der Gemeinde und nit streitige Artikel damit zu bekreftigen.* Ce passage fut supprimé dans l'édition de 1670, et en 1751 le professeur Lorentz prouva dans une dissertation académique que les deux textes ne se contredisent pas, le premier ne disant pas autre chose que le second.

nous occupe en ce moment, est nettement exposée dans le célèbre ouvrage polémique de Martin Chemnitz, intitulé: *Examen du concile de Trente*[1]. L'auteur y fait voir que la canonicité doit reposer, d'un côté sur le fait de l'inspiration; de l'autre sur le témoignage de l'Église primitive. Là où ce dernier fait défaut, il ne saurait être remplacé par l'opinion ou l'usage d'un âge plus récent. C'est pour cette raison que les sept livres anciennement douteux doivent continuer à être réputés tels. L'exigence d'un témoignage de l'Église *primitive*, pour établir la canonicité des écrits apostoliques, peut paraître une condition fort difficile à remplir; Chemnitz en jugeait autrement: selon lui, Jean avait vu et approuvé les trois premiers évangiles; il avait fait approuver le sien par l'Église d'Éphèse (XXI, 24, 25). Paul avait mis un signe particulier à ses épîtres, et Pierre (2e Ép. III, 15) les avait vues et recommandées. Il est curieux de voir que l'illustre controversiste prétend fonder la canonicité des épîtres de Paul sur le témoignage d'un texte qui lui-même lui paraît sujet à caution.

On tenait donc à cette distinction, et nous ne voyons pas qu'il y ait eu de l'opposition à ce sujet. Même les réformés n'éprouvaient pas le besoin d'engager sur ce point une controverse avec les luthériens, ce qui prouve clairement que la question n'était pas envisagée comme touchant au dogme[2]. Les sept livres étaient hardiment quali-

[1] *Examen concil. trid.*, loc. I, sect. 6, §§ 9 et suiv. — § 15: *Quæstio est, an ea scripta, de quibus in antiquissima ecclesia dubitatum fuit, ideo quod testificationes primitivæ ecclesiæ de his non consentirent, præsens ecclesia possit facere canonica? Pontificii hanc autoritatem usurpant, sed manifestissimum est ecclesiam nullo modo eam habere; eadem enim ratione posset etiam vel canonicos libros reiicere vel adulterinos canonisare. Tota hæc res pendet e certis testificationibus eius ecclesiæ quæ tempore apostolorum fuit* etc. § 25: *Nullum igitur dogma ex istis libris exstrui debet quod non habet certa et manifesta fundamenta in canonicis libris....*

[2] W. Whitaker, *Dispp. de SS.* (1590), contr. I, qu. 1, c. 16: *Si Lutherus*

fiés d'*apocryphes*, et l'on justifiait ce nom en déclarant qu'ils ne peuvent pas servir au même titre que les autres à la constitution du dogme[1]. Nous pouvons même citer ici le fait remarquable que la faculté de théologie de Wittemberg, dans la censure officielle qu'elle publia contre le catéchisme des Sociniens, lui reproche, entre autres hérésies, celle d'effacer la différence entre les livres canoniques et apocryphes du Nouveau Testament[2].

Le premier pas qu'on fit en sens contraire consista à accorder à ces derniers une valeur supérieure à celle des Apocryphes de l'Ancien Testament[3]; d'abord parce que

aut qui Lutherum sequuti sunt aliter senserint aut scripserint de quibusdam libris N. T., ii pro se respondeant. Nihil ista res ad nos pertinet qui hac in re Lutherum nec sequimur nec defendimus.

[1] L. Osiander, *Instit. theol. chr.* (1582), p. 37: *Qui sequuntur libri non prorsus in pari sunt cum prioribus autoritate, propterea quod de autoribus eorum subdubitatur. Itaque in diiudicandis religionis controversiis non eandem vim probationis cum prioribus obtinent.... Apocalypsis propter magnam obscuritatem et quia Ioannis theologi, non apostoli, inscriptionem habet, non inter authentica app. scripta numeratur.* — N. Selneccer, *Exam. ordin.*, 1584. — M. Hafenreffer, *Loci theol.*, 1603; *Apocryphi libri N. T. sunt: posterior ep. Petri* etc. *Hi apocryphi libri quanquam in diiudicatione dogmatum autoritatem non habent, quia tamen quæ ad institutionem et ædificationem faciunt plurima continent cum utilitate et fructu privatim legi et publice recitari possunt.* — J. Schrœder, *Aphorismi e comp. th.*, 1599, Disp. I, thes. 16: *Apocrypha N. T. sunt: Ep. ad Hebræos* etc.

[2] *Ausführliche Widerlegung des arianischen Catechismi welcher zu Rakau* 1608 *gedruckt.... durch die Theol. Fakultät zu Wittemberg*, 1619, p. 13.

[3] Hafenreffer, *l. c.: Si apocryphos libros inter se conferimus illi qui in Novo quam qui in Vetere Test. comprehenduntur, maiorem habent autoritatem.* — F. Balduin, *idea dispos. bibl.*, p. 68, sq. *Est discrimen inter apocryphos V. et N. T. Ex illis nulla confirmari possunt dogmata fidei sed propter moralia tantum leguntur in ecclesia; horum autem maior est auctoritas ita ut* NONNULLI *etiam ad probanda fidei dogmata sint idonei, præsertim ep. ad Hebræos et Apocalypsis.* — C. Dieterich, *Institt. catech.*, 1613, p. 19 et suiv.: *Apocryphi N. T. non sunt usque adeo dubii nec quidquam e diametro canonicæ scr. contrarium continent.... etsi de iisdem in ecclesia fuit dubitatum a quibusdam, ab aliis tamen fuere recepti. Dubitatum fuit de autore, non de doctrina. Errant autem pontificii qui absolute parem autoritatem cum canonicis apocryphos ll. habere dictitant.* — L. Hutter, *Loci comm.*, 1619, p. 17, revendique pour les apocryphes du N. T. *auctoritatem quandam*, de manière

ceux-ci, dont on avait autrefois parlé avec beaucoup d'estime, eurent plus tard à souffrir de la polémique engagée contre les décisions du concile de Trente, mais certainement aussi parce qu'on était obligé de reconnaître la différence des deux groupes de livres, au point de vue chrétien. D'autres essayèrent au moins de revendiquer une plus grande autorité pour quelques-uns des livres contestés [1]. Dans la suite des temps on se familiarisa de plus en plus avec l'idée que la différence entre les deux classes d'écrits apostoliques ne consiste au fond que dans le degré de certitude de leur origine respective et non dans des nuances dogmatiques plus ou moins importantes [2]. Or, pourvu qu'on pût y reconnaître, par la nature de l'enseignement, les caractères de l'inspiration directe du Saint-Esprit, la canonicité était suffisamment constatée et il n'était pas nécessaire à cet effet d'être arrivé d'une manière également indubitable à savoir le nom des auteurs [3]. On aimait donc mieux choisir, pour la classification, des

qu'ils occupent une place intermédiaire entre ceux de l'A. T. et les livres canoniques. — B. Menzer, *De S. S.*, Disp. I, th. 25 et suiv. : *Libri apocryphi primi ordinis s. ecclesiastici N. T. in nostris ecclesiis fere eandem obtinent cum canonicis autoritatem.*

[1] Æg. Hunnii *Disp. de Scr. can.*, 1601 (*Dispp. Witt.*, 1625, t. I), p. 156 et suiv. Il ne sacrifie que les épîtres de Jacques et de Jude, tout en disant de tous les sept antilégomènes : *extra canonem sunt et apocryphis accensentur.* Comp. aussi Balduin, *l. c.*

[2] Abr. Calovii *Syst. locc. theol.*, 1655, t. I, p. 513 : *Nonnulli ex orthodoxis ep. ad Hebræos etc ... deuterocanonicos libros vocant quod in ecclesia iis aliquando contradictum fuerit; qui tamen agnoscunt eosdem pro* θεοπνεύστοις *habendos esse nec canonicam illis autoritatem in firmandis fidei dogmatibus derogant.* — Andr. Quenstedt, *Theol. did. pol.*, c. IV, qu. 23, p. 235 : *Disceptatum fuit de his libris, non ab omnibus sed a paucis, non semper sed aliquando, non de divina eorum autoritate sed de autoribus secundariis. Sunt æqualis autoritatis cum reliquis non autem æqualis cognitionis apud homines.*

[3] Schrœder, *De princip. fidei*, c. 1, p. 146 : *Ut liber pro canonico habeatur, non requiritur necessario ut constet de autore secundario s. scriptore, satis est si constet de primo autore qui est Spiritus sanctus.*



termes tout à fait inoffensifs, par exemple de *livres canoniques de la première et de la seconde série*, ou *du premier et du second canon*[1].

Mais cette distinction de pure forme finit elle-même par disparaître, les doutes dont elle consacrait le souvenir n'étant plus partagés par les théologiens, personne du moins ne se sentant plus disposé à soutenir la négative dans les questions de critique. Elle reposait donc uniquement sur un fait lointain, presque oublié, sans aucune actualité ; et les auteurs luthériens du dix-huitième siècle qui en font encore mention en passant[2], ne s'y arrêtent guère que pour laver Luther, et de la manière la plus expéditive du monde, en dénaturant sa pensée, des reproches qui lui étaient adressés du dehors à ce sujet[3].

[1] *Libri canonici primi et secundi ordinis, proto-deuterocanonici.* J. Gerhard, *Loci theol.*, éd. Cotta, t. I, p. 6 ; t. II, p. 186. Quenstedt, *l. c.* Baier, *Comp. theol.*, p. 120. J. Ens, *De ll. N. T. canone*, c. 6, 12.

[2] Buddeus, *l. c.*, p. 146 : *Dubitatum olim fuit ; etiam nostri doctores aliquando hæsitarunt ; postquam autem cuncta adcuratiori studio discussa et explorata sunt, nullum temere, cur recipi non debeant, superesse potest dubium.* — J. G. Pritii *Introd. in N. T.*, 1737, p. 37 et suiv. : *Inter canonicos libros nullum ordinem nullamque eminentiam agnoscimus : etsi quoque daremus incertum esse auctorem, inde tamen immerito ad negandam libri autoritatem canonicam concluditur.* — J. W. Rumpæi *Comm. crit. ad ll. N. T.*, 1757, p. 188 : *Hodie distinctio illa expiravit.* — J. A. Dietelmaier, *Theol. Beitr.*, 1769, I, 377 : *Heutiges Tages kœnnten wir diesen Unterschied zur Noth entbehren ; weil er aber doch noch einigen Gebrauch hat und besorglicher Massen bald noch einen mehrern bekommen möchte* (!), *so ist fleissig zu erinnern dass die Zusätze* proto- deutero- *nicht einen verschiedenen Werth anzeigen sollen, sondern eine frühere oder spätere Aufnahme.* — Ch. F. Schmidt, *Hist. et vind. canonis*, 1775, p. 56 : *Impune et sine ulla impietatis nota licuit priscis ambigere de ll. N. T. quorum divina origo istis temporibus nondum satis nota esset... quod nunc post perspecta clarissima argumenta, traditionem perpetuam ecclesiæ constitutumque publicum eorum usum indulgeri nequit.*

[3] Pfeiffer, *Crit. sac.*, 1688, p. 359. Gerhard, *l. c.*, II, 223.

CHAPITRE XVIII.

LA CRITIQUE ET L'ÉGLISE.

Nous avons raconté l'histoire du canon des Écritures saintes dans l'Église protestante jusque vers le milieu du dix-huitième siècle. A vrai dire, elle se termine là. Le canon, c'est-à-dire le recueil officiel des livres sacrés, n'a plus changé depuis. En tant que nous avons à le considérer comme l'une des formes de la foi et de la vie religieuses de la communauté chrétienne, il n'a plus subi de variations. Les doutes des savants, qui se sont produits plus tard, tantôt timidement, tantôt avec un certain éclat, n'ont guère eu que la valeur et la portée d'opinions individuelles, exerçant d'autant moins d'influence sur les usages et les institutions, que dans la plupart des cas elles sont restées inconnues au grand public. Les résultats d'une science trop libre et trop hardie pour inspirer une confiance universellement partagée, n'ont pu en aucune façon entamer l'héritage de la tradition. Ils ont augmenté tout au plus le nombre des éléments de dissolution qui depuis bientôt cent ans minent sourdement l'édifice théologique érigé au seizième siècle, pour le remplacer, dans un avenir plus ou moins éloigné encore, par une construction nouvelle, plus homogène avec la pensée primitive de l'Évangile et par conséquent plus durable.

En présence de ce fait, nous aurions pu regarder notre tâche comme terminée. Les lecteurs qui avaient bien voulu nous suivre jusque-là, pour connaître les évolutions variées d'un principe rarement bien défini et plus rarement encore appliqué avec une parfaite rigueur, les lec-

teurs attentifs aux ènseignements de l'histoire, auraient emporté du moins le sentiment que par les voies et méthodes d'autrefois on n'avait pu aboutir qu'au résultat que nous avons constaté, et que, ce résultat n'étant pas satisfaisant, c'est sur une autre base que la science du christianisme doit édifier la notion du canon scripturaire. Or cette base, la théologie la cherche déjà; elle s'est essayée, elle s'essaie encore à la préparer et à la consolider, soit par des procédés théoriques, soit surtout avec le concours de l'histoire. Mais cette œuvre n'est que commencée; ceux qui y consacrent leurs forces ne se font illusion ni sur la faiblesse des succès déjà obtenus ni sur la grandeur des difficultés à vaincre; et le besoin même de ce vaste et chanceux travail est encore si peu généralement senti que l'historien qui voudrait dès à présent, dans un résumé pragmatique, raconter ce qui s'est déjà accompli, risquerait d'exagérer, si ce n'est la portée des faits à signaler, du moins la puissance de ses propres moyens d'appréciation.

Si donc nous désirons ajouter un dernier chapitre à ceux qui ont raconté l'histoire du canon, ce n'est point pour continuer un récit que nous considérons comme achevé; c'est encore moins pour en commencer un nouveau qui positivement ne le serait jamais. Sans doute, pour peu que nous pussions réussir à donner aux choses leur vraie couleur, l'actualité même du sujet en augmenterait l'attrait et pour nous et pour le public; mais les éléments ou les matériaux sur lesquels nous aurions à travailler sont d'une nature si différente, les intérêts engagés en partie si nouveaux, les tendances prédominantes tout aussi éloignées des préoccupations d'autrefois, que les méthodes anciennes sont reconnues insuffisantes et usées, et le tout est si profondément pénétré de l'esprit de la science

moderne, que nous aurions certainement tort de présenter l'état actuel des choses comme la simple continuation de ce qui existait naguère, le mouvement d'aujourd'hui comme l'effet direct de la stagnation à laquelle nous avons vu aboutir les généreux efforts des réformateurs. Et si, tout en tenant compte du changement survenu dans l'atmosphère théologique, nous persistions à poursuivre notre narration dans la forme précédente, nous tomberions dans la faute de notre plus récent prédécesseur[1], qui, sous un titre beaucoup plus général, n'a réussi qu'à ébaucher une histoire, assez peu impartiale du reste, de la critique appliquée aux livres du Nouveau Testament, c'est-à-dire un résumé des études faites principalement de nos jours sur leur origine et leur authenticité. Mais ce n'est pas là une histoire du canon. En ajoutant quelques pages encore à notre exposé, notre but est plus modeste : nous voulons simplement clore notre travail par une fin convenable, l'arrondir en quelque sorte, en jetant d'abord un coup d'œil rétrospectif sur le résultat constaté; résultat définitif au gré des uns, provisoire dans la pensée des autres, mais méritant à la fois ces deux qualifications contradictoires, selon qu'on se place au point de vue de la science ou au point de vue de la pratique. Cela nous conduira en second lieu à indiquer sommairement les nouveaux éléments introduits par nos pères dans cette sphère particulière du vaste champ de la théologie, éléments cultivés avec plus ou moins de succès par nos contemporains, et en tout cas destinés à jouer un grand rôle dans le développement ultérieur des études chrétiennes. Enfin, nous tâcherons de préciser la divergence qui existe entre les errements traditionnels et les innovations préconisées par

[1] Hilgenfeld, *Kanon und Kritik*, 1862.

la science indépendante, et de jalonner la route par laquelle peut-être l'école et l'Église arriveront un jour à concilier leurs intérêts également légitimes.

La théologie protestante, on ne saurait en disconvenir, avait fait, à l'égard de l'Écriture, un important et salutaire progrès sur celle du moyen âge. En revendiquant pour le code sacré, en droit et en fait, la première place, la suprême autorité, et dans la science et dans l'Église, elle avait en même temps éprouvé le besoin de formuler la notion du canon d'une manière nette et précise et de ne pas se contenter de ces vagues éloges qui, chez les anciens déjà, s'étaient si bien accommodés des caprices de l'habitude et qui, plus récemment, n'avaient pas empêché les livres saints de tomber dans l'oubli auprès des fidèles, et, chez les docteurs, dans la servitude de la tradition. Malheureusement ce progrès n'arriva pas à faire mûrir tous les fruits qu'il aurait dû porter. Le principe fondamental relatif à la définition du canon, et commun aux deux fractions du protestantisme naissant, avait consisté, comme nous l'avons vu, à édifier l'autorité de la Parole écrite sur le témoignage intérieur du Saint-Esprit, c'est-à-dire sur l'adhésion de la conscience chrétienne, adhésion spontanée, instinctive, exempte de toute réserve et hésitation, indépendante de la tradition et s'abandonnant avec confiance à l'action mystérieuse et salutaire du principe de vie déposé par la Providence dans ce *moyen* particulier de la grâce. Nous avons vu avec quelle étonnante rapidité ce point de vue fut abandonné dans les écoles, pour céder la place à un autre diamétralement opposé; ou plutôt comment on arriva, par des transitions qui expliquent la chute, mais qui ne l'excusent pas, à négliger, à affaiblir, à enterrer enfin une théorie devenue une lettre morte après avoir été l'élément vital du système, pour la remplacer par un écha-

faudage d'arguments de convention, la plupart sans solidité, et en tout cas absolument étrangers à la masse des fidèles. La même raideur des formules, la même routine dialectique, qui avaient changé la foi vivante et victorieuse des réformateurs en un catalogue de thèses abstraites et impuissantes, et leur éloquence inspirée en un scolasticisme sec et aride, finirent aussi, dans la sphère du luthéranisme et du calvinisme orthodoxes, par bannir de l'étude de la Bible, et par conséquent aussi de la notion du canon, tout ce qui tenait à l'immédiateté du sentiment religieux, laquelle pourtant est le corrélatif indispensable du fait de l'inspiration.

C'est une chose très-remarquable et très-significative qu'au bout du développement que nous venons de caractériser en deux mots et que nous avons étudié précédemment à fond, le canon scripturaire se trouva être le même chez les protestants et chez les catholiques, à une seule exception près qui ne vaut guère la peine d'être relevée. Certes, ce résultat serait d'une haute importance si des deux côtés on y était arrivé par des chemins différents, si la théologie protestante, avec son principe tout nouveau, avait fait la contre-épreuve de la tradition catholique. Mais nous avons constaté que là où cette méthode fut franchement essayée, c'est-à-dire chez Luther et ses amis ou disciples immédiats, en partie même chez Calvin, elle fit ressortir des divergences de détail plus ou moins notables, et que ces dernières disparurent finalement, non point par une application plus sûre, plus légitime peut-être de la théorie des réformateurs, mais précisément par suite de l'abandon de celle-ci, par l'effet du retour aux anciennes méthodes, aux habitudes séculaires. C'est que, malgré l'énergie du mouvement religieux de cette époque, ni l'Église ni l'école ne se sentaient la force de suivre leurs nou-

veaux chefs dans une voie si chanceuse en apparence ; et ce qui pouvait être permis à ces illustres coryphées apparaissait comme bien trop périlleux et trop compromettant aux hommes du second et du troisième rang, auxquels, à cet égard du moins, on doit tenir compte de leur réserve, tout en la regrettant. Plus la secousse avait été brusque et profonde, plus la réaction devait se montrer intense aussi, et le besoin de stabilité, bien que malheureusement poussé à l'excès, était une manifestation naturelle de l'esprit du temps, nous oserions dire un bienfait de circonstance. C'est ce besoin qui hâta la fixation du canon et régla la nomenclature des livres sacrés. Le dogme de l'inspiration ne supportait aucune hésitation dans les détails, encore moins la conservation d'une classe intermédiaire d'écrits deutéro-canoniques, par l'établissement de laquelle la science avait évité d'abord l'embarrassante nécessité de se prononcer dès le premier jour sur des questions à peine entrevues. On aimait à se faire illusion à l'égard du peu de progrès qu'avait fait la théologie nouvelle sur le terrain de l'histoire. On ne reculait pas devant des arrêts à prononcer en dernière instance, alors que l'enquête était à peine commencée. Là où les réformateurs avaient cherché avant tout à connaître l'esprit, en en faisant pour ainsi dire l'expérience sur eux-mêmes, leurs héritiers se bornaient à constater le nom propre, et à cet effet ils se contentaient le plus souvent de lire l'étiquette et d'accepter la marque en usage. Les preuves de ces faits ont été largement données dans notre récit précédent; personne du reste, même en France, n'ignore comment la tradition théologique, après Luther, s'établit dans les Églises luthériennes au sujet de l'Apocalypse, et la tradition historique, après Calvin, dans les Églises réformées au sujet de l'épître aux Hébreux. Ces exemples peuvent tenir lieu de tout autre.

Nous venons de dire qu'à une seule exception près le canon scripturaire était le même chez les protestants et les catholiques, mais que cette différence ne valait guère la peine d'être relevée ici. On peut trouver cette assertion étrange et hasardée quand on se rappelle l'acharnement avec lequel la canonicité des apocryphes de l'Ancien Testament a été discutée entre les deux partis. Sans doute le canon proprement dit, dans le sens doctrinal, contenait pour l'un quelques livres de plus que pour l'autre; mais cette différence n'avait pas une très-grande portée, ni en raison des motifs sur lesquels elle se fondait, ni par l'usage que la science pouvait en faire, ni surtout dans la pratique ecclésiastique. A ce dernier égard elle revenait, à vrai dire, pour la majorité des fidèles, à un autre ordre des livres dans les divers exemplaires. La théorie dogmatique n'était nulle part entravée ou gênée par des contestations sur la validité d'une citation, ou plutôt ces contestations, léguées par une génération à l'autre, n'étaient plus que l'une des formes conventionnelles du débat et n'exerçaient pas la moindre influence sur le mouvement des idées. Enfin, pour ce qui est des motifs mêmes de la différence maintenue en principe, on ne fera tort à personne en disant que s'il y avait quelque chose de plus faible que les arguments des défenseurs de la tradition latine, c'étaient ceux de leurs adversaires. Car ces derniers, sans le savoir et sans le vouloir, allaient bien au delà du but, et, en négligeant la seule base solide sur laquelle le protestantisme pouvait asseoir une notion théologique du canon, s'obstinaient à s'établir sur le terrain même sur lequel le catholicisme n'avait pu que s'égarer.

Mais nous irons plus loin et nous dirons que cette déviation du principe des réformateurs entraînait une conséquence bien autrement déplorable, non-seulement pour la

science, mais surtout pour l'Église. Luther et Calvin, en revendiquant l'autorité exclusive de la Bible, en opposition avec le principe catholique de la tradition, avaient bien entendu rester en communion intime et permanente avec la Parole de Dieu, de manière à soumettre incessamment au contrôle de celle-ci leurs conceptions, leurs enseignements et leurs institutions. La liberté même avec laquelle ils jugeaient la composition du recueil traditionnel, était à la fois un symptôme de la part directe qu'y prenait leur sentiment religieux et une garantie de la sincérité de leurs affirmations. Or, si le principe dont nous parlons subsista dans la théorie et ne cessa jamais d'être invoqué dans la polémique engagée avec Rome, le fait est qu'à l'intérieur il partagea bientôt son autorité avec un principe tout hétérogène, celui-là même qu'on combattait au dehors, et qui n'avait été qu'assez imparfaitement reconnu et vaincu à l'origine de la Réforme, mais dont l'empire aurait nécessairement fini par disparaître si l'on avait continué à marcher dans la voie si glorieusement ouverte, à développer le germe si fécond de l'Évangile, à le dégager de ce qui y était resté attaché d'éléments étrangers. La théologie protestante, au lieu de devenir de plus en plus biblique, ce qu'elle n'avait pas pu devenir d'une manière parfaite dès le premier jour, devint traditionnelle comme la théologie catholique l'avait été toujours. Des deux côtés l'orthodoxie comprenait bien des choses auxquelles ni les prophètes ni les apôtres n'avaient jamais songé. Les confessions de foi, de généreux manifestes d'émancipation évangélique qu'elles avaient été, devinrent raides et froides comme des codes, et d'autant plus impérieuses qu'elles étaient plus scolastiques, plus vides de vie chrétienne et plus inintelligibles pour la masse des fidèles. Ce n'était certes plus l'esprit de la Bible, mais bien plus celui d'Aristote, qui inspirait ce

conciliabule de Bergen d'où sortit la Formule dite de Concorde et la condamnation de Mélanchthon ; et les malheureux débats qui, antérieurement déjà, agitaient la Suisse française au sujet de la prédestination, pour aboutir au procès de Bolsec, pouvaient faire présager la chute rapide d'une science trop éprise de sa propre logique et trop peu soucieuse de se retremper incessamment au contact des aspirations naïves et légitimes du sentiment et de la conscience. Et si cela arriva dès le milieu du seizième siècle, que dut-ce être plus tard, lorsque le courant des idées, si puissant et si limpide d'abord, se fut ralenti et troublé de plus en plus, pour s'arrêter enfin, se glacer ou se perdre? La théologie protestante, fondée, à ce qu'elle disait, sur la Bible, en était venue à ne plus l'ouvrir, dans plus d'une université il ne se faisait pas un seul cours d'exégèse ; les étudiants n'en avaient plus besoin, tout étant défini, réglé, fixé. Des milliers de passages avaient reçu leur explication officielle, maintenue avec d'autant plus de ténacité qu'elle était plus arbitraire, et les généreux efforts d'une piété mieux avisée, s'appliquant à rendre au peuple le livre dont les savants croyaient avoir épuisé les trésors, étaient dénigrés avec tout autant de fureur que les faibles essais tentés par la science elle-même pour corriger les méthodes et adoucir le langage de la discussion.

Tel fut l'état des choses amené par l'esprit de traditionalisme qui avait fatalement entraîné la théologie protestante ; tel fut le prix auquel on avait obtenu un avantage dont l'ancienne Église (nous parlons de l'Église des martyrs et non de celle des papes et des conciles) avait pu se passer sans péricliter : la certitude absolue du canon, un catalogue officiellement arrêté des livres saints, un inventaire notarié des archives de l'inspiration. C'était bien en-

core la théologie du vieux judaïsme si bien caractérisée par saint Paul quand il l'appelle le ministère de la lettre et de la mort, διακονία γράμματος καὶ θανάτου. Heureusement la puissance de vie inhérente à l'Évangile, bien que neutralisée temporairement par l'opiniâtreté du travail de systématisation, finit par reconquérir sa liberté d'expansion et s'affranchit des étreintes de l'école. Cette révolution salutaire, préparée ou du moins désirée depuis longtemps, se manifesta dans le dernier quart du dix-septième siècle, et simultanément dans les trois grandes fractions de l'Église chrétienne, mais avec des chances d'avenir fort diverses selon la nature particulière de chacune d'elles. Dans toutes les trois, la Bible fut replacée sur le piédestal d'honneur, de fait et non plus seulement en théorie; ce fut à elle, de préférence à la tradition, qu'on demanda l'instruction et l'édification, et les études théologiques, mises désormais dans un rapport plus direct avec les besoins de la communauté, entrèrent dans un nouveau stade de développement. Ce n'est pas qu'on reprît la discussion du canon lui-même, mais on prouva, par l'usage qu'on faisait de celui dont on avait hérité, qu'il y avait mieux à faire, sur ce terrain, que de disserter sur les formes sans se pénétrer de l'esprit. Toutefois, comme nous le disions tout à l'heure, le sort de ces tentatives régénératrices ne fut pas le même partout, et les effets qu'elles produisirent ne se ressemblèrent guère.

Au sein de l'Église catholique, le jansénisme, vainement recommandé par l'élite des hommes sérieux de l'époque, qui alliaient l'éloquence du bon goût à celle de l'exemple, n'apparut pour ainsi dire que pour prouver une vérité, maintes fois confirmée depuis, et aujourd'hui généralement reconnue. Cette vérité, c'est l'immutabilité de l'institution romaine, l'impossibilité où celle-ci se trouve de rétrogra-

der d'un seul pas, de changer tant soit peu de direction, de faire la part plus large au développement individuel, de laisser compromettre le moins du monde l'autorité visible et permanente, par une concession quelconque faite à un principe qui menacerait de se soustraire à son contrôle. Les jansénistes eurent beau chicaner les protestants, leurs plus proches voisins, pour se faire pardonner leurs velléités d'émancipation évangélique ; cette faiblesse ne les sauva pas, et ils n'eurent pas même la consolation ou l'honneur d'acheter au prix de leurs peines et de leurs déboires la liberté d'une génération plus heureuse.

Dans les Églises du rite réformé, le mouvement fut plus varié et plus puissant ; mais, s'il réussit à briser les barrières artificielles qui le gênaient au début, ce ne fut pas sans s'égarer en divers sens. Tandis qu'en Suisse les exagérations du littéralisme orthodoxe allaient jusqu'à enfanter des théories plutôt compromettantes que conservatrices, l'aride scolasticisme de l'école était fortement ébranlé dans les Pays-Bas par l'ascendant croissant du système biblique de Coccéius. Ce célèbre professeur de Leyde essaya une complète restauration de la théologie en lui donnant l'Écriture sainte pour base, sans s'assujettir au cadre traditionnel de ses éléments ni surtout à la règle de ses méthodes obligées. Il reconnut franchement l'évolution graduelle des révélations divines telle qu'elle se dessine dans leurs monuments authentiques ; et, en transportant ce principe dans l'enseignement du dogme, il introduisit pour la première fois le point de vue historique dans une science qui depuis plus d'un siècle n'avait guère vécu que d'abstractions. Malheureusement un goût immodéré pour les types et les allégories, et par suite une influence prépondérante de l'imagination sur le travail exégétique, firent perdre à ce principe une bonne partie des fruits

qu'il aurait pu produire, et les disciples du maître l'ayant imité surtout dans ses défauts, comme cela arrive généralement, l'histoire n'a pas inscrit son nom parmi ceux des véritables réformateurs de la science. A la même époque, la France, la Hollande et l'Angleterre rivalisaient de zèle dans l'arène des travaux philologiques. Louis Cappelle à Saumur et les éditeurs de la Bible polyglotte de Londres collationnaient des textes et créaient la science critique malgré les obstacles que leur suscitait la routine. Les Arminiens d'Amsterdam commençaient déjà à faire servir la critique à des questions plus graves. Mais partout la première énergie du travail vint à se lasser ; et ce n'est pas à des causes purement extérieures, telles que la révocation de l'édit de Nantes, qu'il faut attribuer ce refroidissement de zèle qui se faisait sentir sur toute la ligne. La véritable cause de ce phénomène nous semble bien plutôt devoir être cherchée dans ce fait, que vers la fin du dix-septième siècle la théologie cessa, par sa propre faute avant tout, d'être la première des sciences, celle qui avait à peu près seule défrayé le travail des esprits studieux pendant cent cinquante ans. Ce fut maintenant le tour de la philosophie, des sciences mathématiques et physiques, de l'histoire et du droit; toutes les forces disponibles, celles-là surtout qui avaient conscience d'elles-mêmes, se portèrent de ce côté-là et tournèrent le dos à une étude où il n'y avait plus rien à faire au gré de ses représentants attitrés, et rien à gagner, si ce n'est des anathèmes ou pis encore. Cette désertion à peu près universelle fut fatale à la théologie et l'aurait été au christianisme si celui-ci dépendait des tendances du siècle. C'est elle qui, jointe aux effets moraux de la fermentation politique et aux influences d'une philosophie empirique et superficielle, conduisit, de l'autre côté du détroit, soit aux capricieuses et superficielles élucubrations

des libres penseurs, soit à ce tiède et pâle latitudinarisme dont le savoir consistait à masquer l'indifférence et la tactique à faire des concessions. Une réaction toute naturelle amena le méthodisme, dont la ferveur quelquefois excentrique raviva les convictions chancelantes et en créa de nouvelles, mais dont le chemin, assez rude du reste, passait bien loin des sentiers épineux de la science, et qui, s'adressant de préférence aux masses, avait besoin de missionnaires et non de théologiens. Dans l'Église nationale, la théologie, négligeant trop facilement le savoir qui s'obtient par l'étude, et ne croyant plus au progrès, se réduisit bientôt à une polémique de parade, faite avec des armes rouillées contre des théories passées de mode ou incomprises, et à une apologétique de salon, dont les arguments de convention, alignés par des gens qui ne connaissent ni l'histoire ni la philosophie, sont bien propres à tranquilliser des âmes qui ont plus peur du doute que de l'erreur. Ainsi, par des raisons tout opposées, le développement des idées se trouva arrêté dans tous les camps. Le fractionnement progressif des sectes n'était ni l'effet ni l'avant-coureur du travail intellectuel. Toute l'activité ecclésiastique se porta d'un autre côté; elle ne cesse de produire des fruits nombreux de charité chrétienne, qui toutefois ne laissent pas d'avoir un goût de terroir souvent très-prononcé, et qui parfois ressemblent même à des produits manufacturés portant une marque de fabrique.

L'Église luthérienne, surtout en Allemagne, s'engagea dans d'autres voies et arriva à d'autres résultats. Nous y voyons d'abord apparaître le grand et salutaire mouvement religieux connu dans l'histoire sous le nom du *piétisme*. Cette puissante et heureuse réaction contre le scolasticisme orthodoxe ne tendait pas le moins du monde à mettre en question un dogme quelconque du protestantisme, à sou-

lever des doutes irrespectueux au sujet de l'un ou de l'autre livre du recueil sacré, à refaire le canon et par suite le système. Ce qu'il voulait, c'était de rendre la Bible au peuple, à l'Évangile sa popularité, de nourrir tous ceux qui étaient affamés de la Parole de Dieu, autrement qu'au moyen de définitions incompréhensibles, de formules creuses et surtout de sauvages criailleries. Il voulait faire renaître la vie intérieure, mettre le pécheur en face de son Sauveur sans masquer celui-ci par des parchemins, lui faire entendre la voix de paix et de consolation trop longtemps étouffée par le bruit confus des querelles théologiques, d'autant plus acharnées qu'elles étaient plus oiseuses. Le piétisme, comme toutes les réactions, a eu son côté faible, ses défauts et ses suites fâcheuses ; ici il nous importe de constater le changement qu'il a produit, plutôt instinctivement que de propos délibéré, dans les conceptions relatives à l'Écriture sainte et à son rôle dans l'Église ; en d'autres termes, dans la notion du canon. Tout d'abord les livres symboliques et la théologie formaliste des écoles qui en dérivait, se trouvèrent remis de fait à leur place, non point à la suite d'une critique incrédule ou agressive, mais tout simplement parce que chaque fidèle fut ramené directement à Christ et aux apôtres. Ce qui ne sortait pas de leur bouche perdait, par le fait même, la valeur qu'on lui avait attribuée jusque-là. C'était moins l'essence de l'enseignement traditionnel que sa forme qui fut mise en question ; malheureusement cette forme avait fini par tout envahir, de sorte que les défenseurs de l'orthodoxie pressentirent bientôt, et non sans raison, que l'essence serait entamée à son tour. Dès à présent les formules distinctes des luthériens et des calvinistes n'eurent plus une importance absolue ; aux pieds du Christ il y avait de la place pour tous ceux qui éprouvaient le besoin de

l'entendre, et lui qui avait fait accueil aux péagers et aux pécheresses, lui au nom duquel les apôtres avaient appelé les hommes de toute nation des enfants de Dieu, à la seule condition qu'ils se repentissent et qu'ils crussent, on ne pouvait plus supposer qu'il demandait une légitimation préalable, délivrée par la police théologique. On ne le disait pas, on n'en avait pas même bien nettement conscience; mais on proclamait très-haut les principes qui devaient y conduire, et jamais les principes ne manquent de produire leurs conséquences naturelles. L'union des deux Églises se prépara de loin, elle s'imposa de plus en plus irrésistiblement aux esprits, mais elle ne s'accomplit qu'en sacrifiant ce qui l'avait autrefois rendue impossible. D'un autre côté, la vie religieuse étant ramenée à une communion personnelle avec le Sauveur, la Bible, destinée à nourrir cette vie, y servit plus abondamment sans doute que là où elle était un simple répertoire de moyens dialectiques, un arsenal d'armes de guerre; mais elle y servit aussi dans la mesure des dispositions individuelles et de la facilité avec laquelle se faisait l'assimilation subjective. Chacun y trouvait autant et plus qu'il ne lui fallait, et chacun était sûr de ne pas se tromper en cherchant; mais tous ne cherchaient pas à la même place et de la même manière; convaincu d'avance que le volume entier recèle un trésor inépuisable de la sagesse et de la grâce de Dieu, chacun exploitait avec confiance la partie qui lui était la plus accessible ou celle qui lui donnait le plus riche produit pour ses besoins particuliers. Il pouvait y avoir là des illusions et des travers; ainsi l'Apocalypse, si misérablement maltraitée par l'exégèse orthodoxe, devint, dans une certaine sphère du piétisme, le centre des études et des aspirations spirituelles. Toujours est-il qu'il fut de nouveau fait à la conscience religieuse une large part dans l'appréciation

des éléments de l'Écriture, du moins quant à leur importance pratique, et la théorie du témoignage intérieur du Saint-Esprit redevint, sans qu'on en parlât bien haut, le principe essentiel, bien plus qu'il ne l'avait été du temps de Luther même.

Le piétisme avait battu en brèche l'orthodoxie scolastique, moins par des arguments plus ou moins savants et solides que parce qu'il était venu au devant d'un besoin vaguement senti depuis longtemps et parce que la liberté d'expansion revendiquée par lui pour le sentiment religieux lui concilia tout d'abord les suffrages de tous ceux qui détestaient le monopole tyrannique de la théologie officielle. Mais il n'avait pas la force de se maintenir à la tête du mouvement qu'il avait provoqué. Toute émancipation, même la plus légitime, amène des tendances qui dépassent le but poursuivi d'abord, ou qui, profitant de la latitude plus grande assurée momentanément aux idées nouvelles, poussent dans un sens tout opposé à celui qui avait prévalu dans l'origine. Le piétisme eut le tort ou le défaut, inhérent en quelque sorte à sa nature, de mépriser, de redouter même la science, qui justement à cette époque s'apprêtait à inaugurer une ère glorieuse. Sans doute elle ne marcha pas d'abord d'un pas bien assuré; aventureuse et téméraire, elle se croyait souvent au terme de ses travaux avant de les avoir sérieusement commencés; elle jalonnait hardiment des routes à travers des régions inexplorées encore; elle prétendait moissonner avant d'avoir défriché le champ; elle créait des systèmes sans avoir fait des expériences; et les préjugés traditionnels, fruits d'un long labeur et devenus chers par habitude aux esprits moins mobiles ou moins exigeants, se voyaient incessamment remplacés par d'autres préjugés, enfants d'un caprice passager et destinés à être renversés le lendemain. Une pa-

reille science devait entrer en lutte avec la théologie régénérée par la piété tout aussi bien qu'avec celle qui par principe condamnait toute réforme. Malheureusement ni l'une ni l'autre n'avaient des armes assez puissantes pour lutter avec succès contre l'esprit du siècle, qui se précipitait avec enthousiasme dans la voie du progrès et des lumières, fort peu soucieux de mesurer ses pas sur ses forces, aiguillonné par la résistance même qu'il rencontrait encore, et lancé en avant par le courant impétueux de l'opinion. Du reste, ce que nous disons ici s'applique beaucoup moins à l'Allemagne, où l'influence du piétisme neutralisa une bonne partie des forces qui auraient pu devenir hostiles à la théologie positive ou même à la religion, qu'aux autres pays, où les idées nouvelles se trouvèrent directement en face des théories raides et inflexibles d'un siècle dépassé. Mais nous n'avons pas besoin de peindre en détail ce combat. Les fades plaisanteries de l'auteur de la *Bible enfin expliquée* n'ont pas plus entamé l'essence du christianisme que ne l'a fait la mauvaise humeur de l'auteur des *Fragments de Wolfenbüttel;* et le dépôt sacré de l'Église a résisté, avec un égal succès et sans trop d'efforts, aux boutades atrabilaires de Chubb et de Toland, aux trivialités romanesques du docteur Bahrdt et au bavardage ignorant d'un De la Serre ou d'un Maréchal.

Arrêtons-nous toutefois un instant à une phase du développement moderne ou plutôt à un nom de parti, qu'on a l'habitude de nos jours, et surtout en France, de rendre responsable de toutes les opinions qui, relativement à la composition du recueil sacré, s'éloignent de celle qui fut pour la théologie ancienne le dernier mot de la science. Nous voulons parler de ce rationalisme qui a dominé, presque sans partage, au commencement de ce siècle, et dont les traces n'ont pas tout à fait disparu encore. Ce rationalisme n'était

pas seulement une méthode, comme il l'avait été au moyen âge pour les scolastiques, ou plus récemment pour Descartes et Wolf; il s'était fait système et prétendait construire le christianisme et la théologie avec le seul secours de la raison humaine, aidée sans doute par l'enseignement de l'Évangile; mais celui-ci, sans cesse contrôlé par la raison, ne devait être considéré que comme un résumé plus antique de vérités, absolument analogues, par leur origine et par leur portée, à celles qui pouvaient maintenant encore se découvrir et se démontrer, et qui appartenaient essentiellement au domaine de la morale. Ce rationalisme-là, système de théologie, ou, si l'on veut, de philosophie, essentiellement théorique, étranger à toute étude de l'histoire ou plutôt incapable de s'y adonner par suite de son subjectivisme absolu, peut mériter le reproche d'avoir appauvri la notion des faits chrétiens, d'avoir exalté la puissance des facultés de l'homme aux dépens de l'action de Dieu et méconnu l'élément le plus précieux de la religion; mais c'est bien à tort qu'on l'accuse d'avoir porté la main sur le canon biblique et d'avoir voulu se débarrasser par la critique d'un témoignage à la fois incommode et irréfragable. Jamais le rationalisme n'a fait de tentative dans cette direction. Inspiré surtout par la philosophie morale de Kant, il recherchait avec plaisir dans la Bible même les traces anticipées de ses propres axiomes, et ne se gênait pas d'y appliquer à cette fin les procédés arbitraires d'une exégèse recommandée par l'illustre philosophe de Kœnigsberg lui-même. Mais cet art de savoir trouver dans les textes précisément ce qu'on y cherche, c'est-à-dire ce que l'on a posé d'avance comme nécessairement vrai, cet art, justement décrié aujourd'hui, mais qui a été autrefois en vogue ailleurs que chez les rationalistes et qui l'est encore un peu chez des gens qui ne le

sont pas du tout, cet art, disons-nous, pratiqué naïvement par les exégètes de cette école, et dans le but avoué de faire l'apologie de l'Écriture contre ceux qui la rejetaient tout à fait, les dispensait complétement de se débarrasser de l'une ou de l'autre partie de la Bible par des opérations violentes. On tordait le sens des textes, on n'amputait pas des membres entiers du corps de la révélation : on ne changeait pas le canon. Les rationalistes pouvaient avoir, comme jadis les orthodoxes et les piétistes, une certaine prédilection pour l'un ou l'autre écrit de la Bible ; mais, comme ils n'attachaient une valeur immense à aucun d'eux, ils s'accommodaient de tous ou plutôt les accommodaient tous à leur système. Nous avons vu le docteur Paulus, de Heidelberg, revendiquer énergiquement l'épître aux Hébreux pour l'apôtre dont il portait le nom, dans l'année même où le docteur Tholuck en abandonnait la défense comme une cause désespérée. Quand Schleiermacher, le premier théologien qui ait porté des coups mortels au rationalisme, nia aussi, le premier, l'authenticité de l'épître à Timothée, ce fut Wegscheider, le chef du parti, qui se chargea de la réponse. L'origine mosaïque du Pentateuque était vaillamment soutenue par le rationaliste Eichhorn, longtemps après que le supernaturaliste Vater en eut démontré l'inadmissibilité.

Mais ces exemples, que nous pourrions facilement multiplier, nous rappellent que nous n'avons pas à écrire ici l'histoire de la théologie ; nous avons promis seulement d'achever l'histoire du canon des Écritures saintes. Résumons donc ce qui vient d'être dit pour constater que, si la théologie moderne est entrée dans d'autres voies et a formulé d'autres vues que celles de nos pères, relativement à la composition du canon, ce n'est positivement pas à la suite d'un simple changement de théorie. Il se peut, et nous le

croyons volontiers, que parmi ceux de nos contemporains qui n'ont point cédé jusqu'ici aux arguments d'une critique dubitative, il y en ait pour lesquels les exigences de leurs convictions dogmatiques soient, au fond, le motif principal de leur refus d'adhésion ; mais cette critique dubitative elle-même, pour être devenue quelquefois une affaire de parti, n'en est pas moins née sur un terrain tout différent de celui de la théorie. Elle est la fille légitime d'un principe ou, si l'on veut, d'un instinct, à peu près étranger aux anciens, païens, juifs, ou chrétiens, catholiques et protestants, et que les modernes mêmes, tant orthodoxes que rationalistes, n'ont guère connu ou du moins n'ont guère mis au service de la science, le sens historique. Nous disons le sens historique, comme nous disons le sens de la vue et de l'ouïe, parce que, tout aussi bien que celui qui est dépourvu de certains organes ne saurait recevoir les impressions que procurent ces organes, il faut de même une disposition d'esprit particulière pour apprécier les faits qui se sont passés hors de nous, et surtout loin de nous, pour ne pas les confondre incessamment avec ceux qui font partie de notre vie subjective. Eh bien ! par une de ces mystérieuses évolutions de l'esprit humain, dont la clef nous est refusée encore, ce fut le dix-huitième siècle, le siècle des théories, qui enfanta un subjectivisme tellement illimité qu'il aboutit à la négation de la réalité du monde, ce fut le dix-huitième siècle qui réveilla enfin ce sens-là ; celui-ci est devenu dès lors et insensiblement une puissance du premier rang dans le vaste domaine de l'intelligence, un instrument qui, largement mis à profit par les ouvriers du progrès scientifique, a enrichi les travailleurs tout en agrandissant leur champ d'activité.

Ce fut peu après le milieu du siècle passé que la méthode historique et objective, commençant à se dégager

des liens de la théorie, fut appliquée pour la première fois aux questions qui nous occupent. Ce changement dans la direction du travail théologique se rattache au nom d'un homme que la nature n'avait point façonné pour être prophète ni chef de parti. Jean-Salomon Semler n'avait aucune des qualités qui font les réformateurs : ni la conscience d'un grand but, ni l'enthousiasme d'une héroïque initiative, ni le sentiment d'une supériorité personnelle. Il avait été élevé dans l'atmosphère d'un piétisme assez étroit, mais le goût de l'étude, la passion des livres l'avaient emporté chez lui sur les tendances contemplatives et sentimentales auxquelles l'éducation prétendait le plier. Il était dominé par le besoin de lire, d'apprendre, d'amasser, non-seulement dans sa jeunesse, mais sa vie durant, au point qu'il n'eut jamais le loisir de trier les richesses de son immense savoir, ni la patience de leur donner une forme quelque peu régulière. Il ne savait point mettre de la clarté dans ses notions, de la précision dans ses jugements, de la lucidité dans son exposition. En lisant les innombrables volumes qu'il a écrits, et dans lesquels les préfaces, les notes et les appendices rivalisent en étendue avec le texte même, on a de la peine à y recueillir ce qu'on pourrait appeler son système, à y saisir l'essence même de ses idées. Ce n'est donc pas son talent, encore moins son génie (il en avait à un moindre degré que la plupart des hommes célèbres), qui le plaça à la tête, non d'une école, car il n'en a pas formé, mais d'un mouvement pour lequel les esprits étaient mûrs et qui fut d'autant plus énergique qu'il ne relevait pas d'un individu s'imposant aux masses par son ascendant personnel. Nous dirions même qu'il le suivait plutôt instinctivement qu'il ne le provoquait en connaissance de cause. Trop faible pour le diriger, trop peu clairvoyant pour en régler d'avance la marche

ultérieure, il ne lui a légué son nom que parce qu'il était entré le premier dans cette voie et qu'il y resta pour longtemps le plus érudit, le plus infatigable, le plus heureux à faire des découvertes réelles ou illusoires, et le plus franc à en entretenir le public, dans un siècle et dans une sphère où les forces exercées à ce genre de travail manquaient encore généralement, et où le courage de la nouveauté n'appartenait guère encore qu'aux enfants perdus de la troupe, aux éclaireurs décidément fourvoyés. Profondément pieux, éminemment conservateur par conviction, il portait les plus rudes coups aux conceptions traditionnelles. Il écrivait contre les déistes et leur fournissait, sans le vouloir, des matériaux et des arguments. Se consumant dans la polémique du jour, il n'arriva jamais à construire un édifice sur les ruines qu'il amoncelait. Tels furent les débuts des études historiques modernes appliquées à la question du canon biblique; certes, si les idées de ce pionnier de la science ont passé aux générations suivantes, pour leur servir de principes, elles ne le doivent pas à son esprit supérieur, mais à leur valeur intrinsèque, et c'est cette valeur qui a conservé auprès de la postérité le souvenir de Semler [1].

Les innovations de Semler portèrent sur divers points de la question du canon. Nous en signalerons trois principaux, qui nous serviront en même temps de termes de division pour résumer en quelques pages le développement ultérieur de la science.

Son attention s'était tout d'abord portée sur ce fait que

[1] Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon*, 1771 et suiv., 4 t. En mettant en relief l'influence exercée par Semler, nous n'entendons pas couvrir d'un injuste oubli ceux qui préparèrent de loin son avénement (J. Alph. Turretin, *De S. S. interpretandæ methodo*, 1728) ou qui à côté de lui revendiquèrent les droits de la critique (Lessing, *Theol. Nachlass*, 1784).

le canon n'avait pas toujours été le même dans l'ancienne Église, ou du moins que les témoins à consulter à ce sujet varient entre eux, et que, à l'égard de certains livres, la tradition non-seulement n'est pas constante, mais est positivement défavorable, soit à leur canonicité, soit même à la présomption de leur origine apostolique. Il arriva ainsi à la conviction de l'impossibilité de mettre d'accord des témoins également anciens et, à notre point de vue, également autorisés; mais il éprouva aussi une antipathie à la fois instinctive et légitime pour les moyens employés par l'orthodoxie routinière à l'effet de se débarrasser de ces témoignages incommodes, moyens qui consistaient tantôt à les ignorer purement et simplement, tantôt à en altérer le sens par des interprétations arbitraires, les unes violentes, les autres astucieuses. Tout cela le conduisit à demander de préférence aux textes eux-mêmes des renseignements sur leur origine, puisque les données de la tradition ne suffisaient pas pour établir l'histoire de la littérature apostolique sur une base assez solide. En d'autres termes, ce que nous appelons aujourd'hui la critique interne vint se joindre à celle des témoignages extérieurs. Et comme ces derniers ne remontaient pas à beaucoup près aussi haut que les écrits qu'il s'agissait d'apprécier et qui pouvaient être entendus dans leur propre cause, il s'ensuivit que dans tous les cas de doute, et même là où le doute n'avait jamais existé, la science ne se trouvait sur un terrain solide que lorsque les arguments puisés dans les auteurs sacrés eux-mêmes avaient confirmé ou rectifié la tradition. Nous ne nous arrêterons pas au détail des investigations de Semler ni aux résultats immédiats de sa critique. Nous répéterons plutôt, et bien haut, que ces résultats nous importent ici médiocrement en comparaison de la méthode elle-même. Et cette méthode n'a plus

été abandonnée depuis; sa légitimité a fini par être généralement reconnue: c'est son application aux détails qui a continué à alimenter la controverse. Car ce ne furent pas seulement les partisans des nouvelles idées qui s'en servaient, comme on ferait d'une arme de guerre; les défenseurs des opinions anciennes durent suivre leurs adversaires sur ce terrain-là, et plus d'une fois ils y ont trouvé l'occasion de réduire à leur juste valeur des conclusions trop précipitées, ou de dire, eux les premiers, la vérité sur des faits littéraires imparfaitement compris auparavant. Ces recherches et ces débats se poursuivent depuis près de cent ans sans avoir rien perdu de leur importance ni même de leur intérêt. Avançant par des détours, s'engageant dans de fausses routes, exagérant tantôt la valeur d'un indice, tantôt la solidité d'une combinaison, et se laissant surtout entraîner par le besoin qu'a l'intelligence d'arriver à quelque chose de définitif, la critique a commis bien des méprises, a vu renverser beaucoup d'hypothèses mort-nées, et a dû souvent rebrousser chemin après avoir en apparence dépensé ses forces en pure perte. Nous reconnaissons tout cela. Nous dirons même franchement que les résultats universellement adoptés par tous les savants dignes d'être entendus sans distinction d'école, sont encore peu nombreux; qu'il est très-peu probable que la controverse se termine jamais par un accord général et complet; enfin, que la science ne doit jamais se poser comme n'ayant plus rien à apprendre. Toujours est-il qu'elle a fait d'immenses progrès, qu'elle a conquis un terrain qu'on ne lui disputera plus, qu'on ne songe même plus à lui disputer là où l'on a appris à ne plus confondre des choses foncièrement différentes: les faits et les théories. La critique (nous parlons de celle qui cherche la vérité sincèrement et sans arrière-pensée), la

critique n'est plus l'arme ou le privilége d'un parti, elle n'est plus du tout une arme, si ce n'est contre l'erreur historique; elle est une méthode pour trouver la vérité des faits, méthode à l'usage de tous, indispensable à tous, suspecte à l'ignorance seule, et négligée, décriée uniquement par ceux qui tremblent instinctivement pour ce qu'on leur a fait apprendre autrefois, et qui, par cette raison, au lieu de régler leurs théories sur les faits, exigent que les faits se plient à leurs théories. Et c'est justement en cela qu'on peut constater l'inappréciable avantage de cette méthode sur celle qui met les faits dans la dépendance des axiomes et les juge d'après des notions théoriques formulées d'avance. Le philosophe, le théoricien sera maintes fois tenté de sacrifier les faits à ses principes; ces derniers posés, il passera à côté de tout ce qui peut le gêner, niera ou dénaturera ce qui les contredit. Aussi les théories ne se corrigent-elles pas elles-mêmes, elles ne se transforment pas, elles se remplacent, elles se succèdent, et, à vrai dire, ce sont les faits qui les renversent. L'historien, au contraire, bien que sujet à se tromper non moins que tout autre homme, ne craint pas cette expérience, parce que son travail, en se poursuivant, constitue nécessairement une contre-épreuve, et que l'erreur découverte, loin d'être pour lui un sujet de découragement ou un échec qu'il s'obstinerait à nier, est à ses yeux un progrès, une conquête.

Mais nous oublions que nous n'avons pas à écrire une apologie. Résumons-nous donc en disant que, touchant ce premier point, la génération qui nous a précédés est entrée franchement dans la nouvelle arène qui lui était ouverte, et que la nôtre l'y a suivie avec un succès d'autant plus marqué qu'un long usage a fait connaître au juste à la science la portée de ses moyens et que les tâtonne-

ments du début ont fait place de plus en plus à un travail intelligent et rationnel. Aujourd'hui tous les détails relatifs à la composition de chaque écrit biblique sont étudiés avec soin avant qu'on en entreprenne l'explication théologique ; on entrevoit de plus en plus la possibilité d'écrire l'histoire de la littérature hébraïque ; celle de la littérature du christianisme naissant est déjà arrivée à se dessiner avec des contours plus ou moins assurés ; enfin, l'histoire de la formation du recueil, pour laquelle les sources, à tout prendre, coulent avec toute l'abondance désirable pour qui veut et sait y puiser, est positivement arrivée à un degré de certitude qui pourrra s'élever encore, mais que les théoriciens s'efforcent vainement de déprécier par des déclamations.

Un second point sur lequel Semler appela l'attention de ses contemporains, c'est le caractère spécial des écrits bibliques, ou leur inspiration. Comme il ne s'agissait plus ici d'une simple méthode, mais de vues positives qui relevaient directement du dogme, on comprend que l'adhésion aux vues de Semler a été beaucoup moins générale, la contradiction plus énergique, et que lès systèmes sont restés, jusqu'à ce jour, plus divergents. Cela n'empêche pas que là aussi l'influence du professeur de Halle n'ait été grande ; au contraire, il y a bien peu d'écoles contemporaines dont les doctrines ne se ressentent en rien du mouvement des idées qu'il a provoqué. Semler fut, parmi les théologiens protestants, l'un des premiers qui songèrent sérieusement à modifier la notion reçue de l'inspiration, notion qui à son époque était déjà fortement ébranlée dans les esprits, mais qui conservait encore officiellement toute la rigidité que lui avait autrefois léguée un scolasticisme vide de sentiment et n'ayant jamais eu la plus légère teinte de psychologie. Malheureusement Semler,

de son côté, ou plutôt son siècle tout entier, n'en avait guère davantage ; seulement il était plus disposé à nier ce qu'il n'éprouvait pas, tandis que l'orthodoxie, sans être moins sèche et prosaïque, admettait du moins le fait de l'inspiration comme un privilége inexplicable de certains mortels occupant une place absolument à part au sein de l'humanité. Pour Semler, l'inspiration c'était l'illumination morale des hommes en général. Aussi l'a-t-on souvent appelé le coryphée ou le chef du rationalisme, et certes l'affinité était bien grande entre lui et l'école rationaliste, bien que celle-ci, comme nous l'avons déjà fait remarquer, soit restée à peu près étrangère à ce qui préoccupait le plus le savant critique. Cependant il est plus juste de dire que le rationalisme était comme répandu dans l'atmosphère, et que le philosophe lui même n'a pas pu s'y soustraire plus que l'historien, puisque l'illustre penseur de Kœnigsberg en a fait l'une des pierres angulaires de son système. Ceci peut rendre Semler un peu excusable, et d'ailleurs ni l'un ni l'autre ne méritent d'être confondus avec la foule qui affectait de marcher sous leurs glorieux drapeaux, tout en prenant la part la moins grande possible de la peine. Quoi qu'il en soit, il doit suffire d'avoir signalé en passant cet élément particulier de la révolution survenue dans les idées théologiques. Tout le monde comprend que la théorie de l'inspiration est dans la plus étroite liaison avec la notion du canon; aussi bien l'avons-nous rencontrée sur notre chemin tout le long de notre histoire; mais précisément parce qu'il s'agit d'une pure théorie, nous pouvons nous dispenser d'entrer dans des détails. Nous nous bornerons à constater que la science dogmatique n'a pas cessé de se développer, de se transformer, de progresser d'une manière notable, sur ce point comme sur tant d'autres. La génération présente, sans pouvoir se

flatter d'avoir fixé pour toujours la conception scientifique d'un fait qui, étant essentiellement mystique et individuel, échappe aux procédés purement dialectiques, est bien loin de la formule qui dominait il y a cent ans, et qui était devenue tellement raide de vétusté que tous les essais de refonte ont manqué leur but. Mais c'est déjà un immense avantage qu'on ait reconnu la nécessité de concevoir le fait de l'inspiration autrement que comme une pression mécanique exercée par une force motrice sur un instrument passif; de le rattacher à une autre faculté de l'âme que l'intelligence pure, de le rapprocher de ce qui constitue l'essence de la vie spirituelle de tous les chrétiens, de réformer, enfin, d'une manière radicale, la théorie traditionnelle de l'Esprit de Dieu, et de la ramener à la pensée biblique, qui sur aucun autre point n'a été aussi tristement défigurée ou plutôt abandonnée par le rationalisme des écoles orthodoxes. Nous pouvons nous dispenser de traiter ici ce sujet à fond, le public français en ayant été fréquemment entretenu dans ces dernières années. Car, parmi nous aussi, la conception scolastique, s'étant affichée avec une naïve crudité, a provoqué des protestations à peu près générales, et en partie d'autant plus vives qu'elles survenaient sans transition. La théologie française, née d'hier, s'essaie à son tour à trouver une formule plus adéquate, pour définir un fait religieux que la science d'autrefois a dénaturé par ses sophismes, mais dont la nôtre, pour son bonheur, ne peut se passer, et qui, si elle parvient à le comprendre, amènera sa propre régénération [1].

[1] Il est à regretter que dans le cours de ces débats le terme le plus propre à décrire le fait en question, celui qui est en même temps consacré par l'Écriture (la *théopneustie*), ait été employé pour désigner exclusivement une conception peu conforme à la théorie de l'Évangile, et qu'il s'y soit attaché ainsi



Cependant la théologie moderne, fille de cette réaction dont nous cherchons en ce moment à saisir le caractère primitif, ne s'est point bornée à corriger la notion théorique de l'inspiration. Par cela même qu'elle refusait d'attribuer l'origine des livres apostoliques à une cause placée absolument en dehors de la volonté et de la conscience de leurs auteurs, elle s'engageait naturellement à en signaler une autre, plus en harmonie avec les lois de la psychologie et de l'histoire, et en même temps plus propre à résoudre les innombrables problèmes exégétiques restés insolubles à l'ancien point de vue, et qui avaient fini par miner la théorie elle-même. Ici encore Semler jalonna la route nouvelle. Reprenant les idées déjà instinctivement suivies par Grotius et Le Clerc, plus ouvertement professées par Turretin, profitant même des tendances du piétisme qui avait rendu aux écrivains sacrés une bonne part de leur individualité, il entra résolûment dans la voie de l'interprétation historique et s'appliqua à étudier le milieu social et religieux au sein duquel s'étaient formées les convictions des disciples de Jésus, et ce fut en partant de cette étude qu'il essaya d'expliquer leurs livres. Nous n'hésitons pas à dire qu'il ne fut pas tout à fait heureux dans ce travail d'exploration et de reconstruction ; il y apportait, lui aussi, son contingent de préjugés ; et, ce qui est plus grave encore, s'il montrait beaucoup de sagacité à démêler les erreurs dont fourmillait autrefois l'histoire traditionnelle, il ne savait pas aussi bien reconnaître et définir les faits réels. Ainsi, par exemple, il s'était arrêté à un fait que personne avant lui n'avait signalé avec autant de netteté, la présence et l'influence de certaines idées judaïques

une espèce de blâme et presque une marque de proscription. Le vocabulaire théologique français, qui n'est déjà pas trop riche, ne devrait pas se laisser appauvrir encore par la polémique du jour.

dans la primitive Église; il apprit à la science, qui a depuis bien pu amender sa conception, mais qui ne l'a plus abandonnée, à distinguer le judéo-christianisme du paulinisme; mais il se trompa positivement dans la délimitation de l'un et de l'autre, mettant sur le compte du judéo-christianisme plus d'un élément qui faisait partie intégrante de l'Évangile même, et négligeant beaucoup trop l'étude objective de celui-ci, ou plutôt trahissant généralement une certaine maladresse, on pourrait dire une impuissance radicale à en saisir la véritable essence. Ainsi encore il savait reconnaître partout dans l'histoire (et l'on sait qu'il fut le créateur de celle des dogmes) la variété, la divergence des systèmes; il détruisit pour toujours le vieux préjugé de l'orthodoxie que le dogme de l'Église a toujours été le même, mais il lui échappa la liaison intime des phénomènes qu'il observait, la loi suprême de ces évolutions de la pensée religieuse, en un mot, le pragmatisme de cette histoire. Malgré ces défauts, que nous n'entendons pas voiler, nous devons dire que le fond de ses idées, surtout en tant qu'elles tendaient à changer les méthodes, s'est légitimé par l'expérience. Nous n'en invoquerons d'autre preuve que ce fait bien facile à vérifier, à savoir que l'exégèse de notre siècle, même la plus conservatrice, porte l'empreinte du point de vue historique, tandis que l'exégèse rationaliste a dû disparaître sans espoir de retour; c'est sur le terrain où s'est formée la Bible qu'on en étudie désormais les origines naturelles, ce qui n'exclut pas toutefois la croyance à l'action providentielle de l'Esprit de Dieu; et la question du canon, par conséquent, en tant qu'elle dépend de l'étude des textes, est irrévocablement entrée, non dans la sphère d'un *doute*, qui serait l'ennemi de la *foi*, mais dans la sphère des faits, qui ne peuvent que donner une base plus solide à celle-ci.

Mais la question du canon tient aussi à la théorie ; et c'est là le troisième et dernier point que nous avons à traiter. C'est aussi celui au sujet duquel la science moderne a été le moins sûre d'elle-même à son début, où ses progrès ont été le moins visibles et le plus contestés, et à l'égard duquel sa tâche est le moins avancée. Tout cela précisément parce qu'il ne s'agit plus des faits en eux-mêmes, mais de leur appréciation subjective, disons mieux, de leur rapport avec des systèmes, qui tous, sans exception, se sont en partie formés indépendamment d'eux. A vrai dire, toute l'histoire de la théologie contemporaine est là. Or il ne peut pas entrer dans nos vues d'épuiser un pareil sujet en l'introduisant en quelque sorte d'une manière incidente. Mais nous désirons signaler quelques points saillants et caractéristiques dans ce que tout le monde reconnaît être la crise religieuse la plus profonde qui se soit produite depuis la Réforme, crise que les uns redoutent ou maudissent, que les autres préconisent et que tous sont obligés de subir.

Dès l'abord, quand, à la suite des découvertes historiques, vraies ou fausses, qu'on venait de faire, on se vit naturellement conduit à refuser aux écrits apostoliques et cette autorité absolue en matière de dogme dont ils avaient joui jusque-là, et surtout ce caractère d'homogénéité intrinsèque qui permettait de les séparer d'une manière tranchée de toute autre littérature, on dut chercher une définition du canon qui, tout en tenant compte des résultats de la critique historique, expliquât cependant ce qui fait des écrits bibliques une littérature réellement distincte et spéciale. A cet égard, les débuts de la science n'ont point été heureux. Par un de ces travers auxquels l'esprit humain se laisse aller bien facilement, Semler, le champion par excellence des droits de l'histoire, commença par

substituer à celle-ci ce qui au fond n'était que sa conviction personnelle. Il prétendait que le canon, dans l'ancienne Église même, n'avait été que le catalogue plus ou moins officiel des livres qu'on lisait au peuple pour son édification; négligeant ainsi l'élément dogmatique, c'est-à-dire la chose capitale, pour ne s'en tenir qu'à l'une des formes de l'application. Ce n'est pas qu'à certains égards cette opinion ne pût se défendre et que surtout les errements et les usages de l'Église latine ne soient de nature à lui prêter un certain appui; mais, après tout, la théologie des Pères, principalement celle des beaux temps de l'Église d'Orient, et l'histoire même des institutions ne lui sont rien moins que favorables. Quoi qu'il en soit, elle se combinait dans la pensée de son auteur avec une autre thèse, énoncée comme un principe à suivre à l'avenir, et qui faisait dépendre la canonicité de chaque livre de ce qu'il appelait son utilité pratique ou morale. L'historien ici s'effaçait complétement derrière le moraliste, le prédicateur, l'homme chargé de l'instruction du peuple; et comme tel, à y regarder de près, il recevait la mission de faire lui-même son canon et de le refaire incessamment selon les besoins moraux qu'il pouvait constater et les qualités correspondantes qu'il savait reconnaître et faire valoir dans chaque livre biblique. Nous ne perdrons pas notre temps ici à démontrer que le christianisme n'est pas seulement une morale, surtout dans le sens que Semler et son siècle avaient en vue; ce point de vue est dépassé depuis longtemps. Encore moins est-il nécessaire de prouver que les auteurs sacrés ne voulaient pas être de simples échos de la loi naturelle. Signalons plutôt ici quelques faits de détail. Tout d'abord nous dirons à la décharge de Semler que son critère de la canonicité, bien que la théologie chrétienne et celle du protestantisme surtout ne

puissent l'accepter, avait une analogie lointaine avec celui de Luther, en ce que le Réformateur avait également érigé un axiome théorique en règle suprême pour apprécier la valeur de chaque élément du canon traditionnel. Seulement l'axiome de Luther était une vérité spécifiquement évangélique, celle-là même qui avait amené la rupture avec Rome et qui la légitimait; tandis que celui de Semler n'avait rien de particulièrement chrétien ou protestant. Ceci reconnu, on peut se demander quel intérêt il avait à parler d'un canon biblique quelconque. Cette question paraîtra d'autant moins oiseuse qu'on connaîtra mieux les procédés tant soit peu arbitraires au moyen desquels Semler conciliait la théorie et la pratique. A la vérité, il n'allait pas fort loin dans ses négations, et les parties du recueil qu'il éliminait purement et simplement étaient peu nombreuses; nous dirons même qu'à cet égard il était moins hardi que Luther. Esther, le Cantique et l'Apocalypse étaient les principales victimes immolées à la rigueur du principe, et ces deux dernières le furent avec autant d'opiniâtreté que de mauvais goût. Mais ce qu'il ne rejetait pas, il l'*accommodait* par l'interprétation aux tendances générales de sa théologie, et c'est en ceci, c'est-à-dire en ce qui était le défaut capital de sa méthode, qu'il eut les disciples les plus nombreux et les plus fidèles. On a de la peine à comprendre comment une critique entreprise au nom et au profit de l'histoire, c'est-à-dire du savoir objectif, a pu se laisser entraîner aux écarts les moins justifiés d'un subjectivisme passablement étroit et mesquin. Encore ce défaut est-il dépassé par un autre travers assez singulier, mais qui n'a pas fait école : c'est la distinction établie par Semler entre la religion privée et la religion publique ou officielle, pour laquelle non-seulement il professait une déférence respectueuse, mais qu'il n'entendait

pas livrer à la merci d'une discussion absolument indépendante. N'était-ce pas un aveu de faiblesse, un anachronisme, que cette antithèse d'un enseignement ésotérique et exotérique, que rien ne semblait justifier puisque rien ne la rendait nécessaire?

Tous ces tâtonnements, toutes ces erreurs, toutes ces inconséquences s'expliquent dès qu'on se représente ce que devaient être des études affranchies tout à coup d'une tradition raide et d'une autorité jalouse, mais ayant devant elles un obstacle plus difficile à surmonter, un danger plus propre à troubler la vue : c'était la nouveauté même de la situation qui se rencontrait avec l'empire de l'habitude; c'étaient les préjugés anciens qu'on conservait sans le savoir, alliés à des préjugés nouveaux qui se hâtaient de prendre la place devenant vacante; c'était, d'un côté, le plaisir de critiquer, de découvrir, d'avancer, plaisir d'autant plus irrésistible qu'on avait dû se le refuser plus longtemps; de l'autre, cet instinct conservateur si profondément enraciné dans l'esprit allemand; on dirait deux pôles exerçant leur attraction tour à tour et augmentant par cela même les incertitudes du moment, tout en garantissant le progrès pour l'avenir. On peut regretter ces inconvénients, souffrir même de leurs effets immédiats : ils sont inhérents à la nature humaine. La Providence, en promettant à l'homme, si richement doté par elle, qu'il trouverait de quoi satisfaire ses aspirations vers la vérité, a voulu aussi qu'il la cherchât; le succès est le prix du travail. Le fait est que la science a marché, et qu'en marchant elle a pris goût au mouvement. Elle a franchi des distances qui rendent le retour pur et simple à ses stations d'autrefois, non-seulement difficile, mais impossible; elle est entrée dans des voies dont il faut avant tout qu'elle cherche l'issue, et certes ce n'est pas en revenant sur ses pas qu'elle

la découvrirait, ni en s'arrêtant à mi-chemin : il faut qu'elle achève son œuvre.

Mais sa route est jonchée de ruines ! Mais le doute, qui prétend l'éclairer, commence invariablement par éteindre le seul flambeau qui donnait de la sécurité ! Mais les livres sacrés descendent de plus en plus au rang de simples documents historiques ! Mais l'autorité de l'Écriture est sapée par la base, et avec elle combien d'autres autorités encore ! Ces plaintes sont à l'ordre du jour ; elles sont presque générales en France. Elles ne sortent pas seulement des rangs de la masse ignorante que l'esprit de parti peut effrayer par des fantasmagories ; elles nous arrivent aussi de la part de ceux qui, forts de leurs convictions, satisfaits de ce qu'ils possèdent, ne demandent rien de plus ou craignent de perdre quelque chose, et qui, marquant de leur propre autorité, dans le jardin de la science, des arbres à fruit défendu, croient que la raison, aujourd'hui plus prudente qu'à ses débuts, préférera la nudité d'une éternelle enfance à la connaissance du bien et du mal, de peur de sortir d'un paradis sans labeur et d'avoir sans cesse à arracher les ronces et les épines qu'une bienheureuse oisiveté a laissé venir à foison dans le champ de l'esprit humain. Et bien ! Ces plaintes sont positivement exagérées et proviennent en grande partie d'une fausse appréciation des faits, ou d'impressions personnelles qui ne sauraient donner la vraie mesure des choses. Pour autant qu'elles sont fondées, loin d'autoriser un arrêt absolu de condamnation contre la critique historique considérée en elle-même, elles signalent bien plutôt les éléments d'un progrès réel, nous voudrions dire les jeunes fruits déjà visibles au printemps, mais non encore mûrs, et qui, le ciel aidant, doivent un jour former la récolte attendue pour l'automne. Oui, on s'est quelquefois trop hâté d'abattre,

on a souvent fait fausse route, on a couru çà et là après des lueurs trompeuses; mais dans la presque totalité des cas, ce fut la science elle-même qui la première découvrit la véritable cause de ses erreurs, tandis que l'opinion traditionnelle et routinière se bornait à opposer des dénégations qui ne réfutaient rien et qui surtout ne prouvaient rien. Si le doute occupe provisoirement encore une place trop large, en apparence, dans la science moderne, c'est que celle-ci a reconnu la grande valeur du doute comme moyen de recherche, c'est qu'elle n'en a plus peur ni pour elle-même ni pour la vérité, c'est qu'elle sait que la raison est forcée par sa nature même à le surmonter pour arriver au positif, et que pour le vaincre il n'y a de pire méthode que celle qui consiste à l'étouffer et à le proscrire. Si les livres bibliques sont maintenant consultés surtout comme des documents de la pensée religieuse, telle qu'elle s'est formée autrefois dans des milieux privilégiés par la Providence, aux époques décisives de l'histoire, ce rôle qui leur est assigné est certainement plus noble que celui qu'on leur faisait jouer lorsque, sous prétexte de faire régler par eux, et souverainement, la pensée religieuse contemporaine et individuelle, on les réduisait à être les instruments passifs de la philosophie courante ou des intérêts des partis, les très-humbles serviteurs de la dialectique des systèmes, les armes de la polémique sans cesse remises sur l'enclume pour changer de forme et d'usage. Si l'Ancien Testament ne sert plus aujourd'hui, comme du temps de nos pères, à construire le dogme chrétien au moyen de manipulations exégétiques aussi contraires au bon goût qu'au bon sens et à la bonne foi, sa nature propre, sa religion et sa poésie, sa morale et sa législation, le saint enthousiasme de ses prophètes et la naïveté tout épique de ses traditions, tout cela, contemplé

sous son vrai jour, a sûrement gagné au changement, et l'éclat que la littérature hébraïque projette ainsi à travers les siècles, en se détachant de la nuit profonde qui couvre l'antiquité païenne, est d'autant plus pur que l'atmosphère est moins chargée de brouillards théologiques. Si, pour établir l'autorité du Nouveau Testament, on ne s'arrête plus à des noms propres quelquefois sujets à caution, mais si l'on va droit à la vérité qu'il proclame et qui s'impose à la conscience par sa puissance même, que fait-on de contraire à la recommandation que Jésus, lui le premier, donnait à l'égard de ses propres titres? Ses titres s'évanouiront-ils si nous nous appliquons à faire ce qu'il nous dit, à nous inspirer de son exemple, à entrer en communion avec sa sainteté vivante, au lieu de perdre un temps précieux à disséquer sa personne comme s'il s'agissait d'un mort? Ses titres, vérifiés par le procédé qu'il met à la portée de tous ses disciples et que tous sont tenus de suivre, ne continueront-ils pas à lui assurer cette autorité absolue et normative de laquelle nous dérivons le droit de porter son nom? Et en tant que son individualité régénératrice s'est réflétée avec le plus d'éclat sur son entourage immédiat, hommes, idées ou livres, ce cercle privilégié ne restera-t-il pas à jamais en possession d'une influence légitime sur l'Église et la théologie, d'une influence certes mieux assurée que si elle se fondait sur des titres purement littéraires et plus ou moins contestables? Enfin, la part du Saint-Esprit ne sera pas moindre, tant s'en faut, si, comme le fait la théologie moderne, on retrouve son action jusque dans des sphères éloignées, si on la reconnaît dans les formes les plus variées, si on l'admire dans des effets dont la grandeur ne se révèle peut-être qu'à des intelligences exercées. Elle ne sera pas moindre surtout si, au lieu de l'enserrer dans des formules étroites et qui ne

se ressentent guère de son contact vivifiant, la théologie lui permet de souffler où il veut, et si elle l'étudie d'abord dans les expériences intimes de l'âme avant de chercher à la définir dans les phénomènes de l'histoire.

Voilà, en quelques traits rapidement tracés, la direction qu'a prise la théologie moderne depuis qu'elle a cherché à se donner une base solide au moyen de la critique historique. On a pu se convaincre que la question du canon de l'Écriture se rattache de plus ou de moins près à tous les problèmes qui ont été le plus agités dans ces derniers temps, alors même que ce point spécial n'était pas relevé expressément; elle a pris des proportions plus grandes qu'autrefois, et nous avons eu raison de dire que, pour en raconter les phases variées, telles qu'elles se sont produites dans la littérature contemporaine, il faudrait étendre immensément le cadre d'un récit qui a pu se renfermer dans un cercle assez étroit pour les temps antérieurs. Le moment de conclure n'est pas encore venu pour la science; cependant il y a des faits qui se dégagent dès à présent de la discussion et qui ne perdront plus leur portée. Tels sont entre autres, dans l'ordre des choses théoriques, le fait que l'inspiration s'est produite et se produit encore à divers degrés, et qu'aucune formule ne parviendra à tracer une ligne de démarcation absolue entre l'inspiration de tous les chrétiens et celle des écrivains sacrés; et, dans l'ordre des choses pratiques, le fait que la théologie n'a plus d'intérêt à changer la composition traditionnelle du canon, puisque, revenant avec une pleine conviction au principe protestant, qui en appelle au témoignage de l'Esprit de Dieu, elle ne prétend plus s'interposer entre cet Esprit et le croyant, afin de contrôler leur rapport mutuel. Pour elle, croire à la Bible, c'est, avant tout, croire qu'elle se révèle directement au cœur et à la conscience;

mais c'est aussi croire que la puissance de cette révélation n'est pas compromise par l'inégalité de ses formes ou l'infériorité de l'un ou de l'autre de ses organes. Pour elle, enfin, le christianisme et l'Église ne sont pas en danger, si l'on refuse au récit des massacres provoqués par une reine de Perse, récit auquel se complaît la rancune séculaire de la Synagogue, le même crédit que réclame la sainte éloquence d'un apôtre de Jésus-Christ, ou si, d'autre part, on laisse subsister la Sapience du Siracide, préconisée par les Pères, à côté des sentences de Salomon, et à la place que Luther n'a pas hésité à lui assigner. En d'autres termes, la question du canon ne consiste plus dans le problème de dresser un catalogue de livres; cette idée a fait son temps. La théologie vise désormais plus haut, et le fait même qu'elle a appris à se proposer une tâche plus élevée, est pour elle un gage qu'elle finira par l'accomplir.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

